

# シナ佛教における危機観

—特に隋・唐時代以前における諸問題—

藤 堂 恭 俊

I 六世紀前半に形成された危機観とその歴史的背景

II 南北朝時代における像法観

III 疑偽經典にあらわれた法滅思想

## (I)

シナにおける佛教の展開史上に見出される危機観と言うと、誰れしも南岳慧思禪師に始まる末法観を想起するであろう。しかしシナ佛教における危機観は末法観に限つたものでなく、正像末の三時思想の成立する以前において、既に形成されていたことを見逃してはならない。即ち南岳慧思禪師の『立誓願文』の成立に先立つ三十五年以前、つまり北魏の末期から北齊の初めにかけての半世紀にもみない短期間に形成をみた危機観については、夙に指摘したのでその詳論をさけたいと思うが、補足の意味もあつて概観するならば左記のようである。

北魏の正光五年（五二四）に劉根等の四十一人からなる宗教結社によつて造られた三級瑠浮圖に附せられる銘文に  
託於冥冥之中 生於千載之下 進不值驚巖初軒 退未遇龍華寶駕（開封博物館藏）

と刻されている。この表現は、佛教の開創者釋尊が入滅し給うてからはるかにのちに、この世に生を享けたため親しくその教えに浴することが出来ないのみならず、釋尊の後繼者としてこの世に出現して佛陀となり給う彌勒も、まだまだ遠い將來にしかおでましにならないのであるから、その教えにあずかると言うことは到底望み得ないと言う、悲痛な感情を吐露したものである。このような悲痛な叫びは、その表現をこそ異にするが、武定七年（五四九）に至る四分の一世紀間に上述の

a 正光五年（五二四） 劉根等四十一人からなる宗教結社によつて造られた三級博浮圖に附せられる銘文（開封博物院藏）  
 の外に

b 永安三年（五三〇） 比丘道翫等の道俗によつて造られた石佛像に附せられる銘文

c 永熙二年（五三三） 元□等二十餘人からなる宗教結社によつて造られた石佛像に附せられる銘文（龍門石窟蓮華洞）

d 大統七年（五三七） 河北省趙縣の在俗の人たちによつて造られた中興寺の石佛像に附せられる銘文

e 武定七年（五四九） 山西省定襄縣の在俗からなる宗教結社によつて造られた佛像に附せられる銘文

f 永熙二年（五三三） 比丘慧愷によつて書寫された『寶梁經』卷上の奥書（大谷大學藏）

g 沙彌法生の造龕に附せられる銘文（年代不明、麥積山石窟第一二七號窟）

都合六つの銘文と一つの寫經の上に見出すことが出来る。

このような悲痛な感情は（e）に

生遭季 進不值釋加初興 後未遭彌勒三會 二聖中間

又（g）に

自慨不值釋迦初暉 退□蒙慈氏三會 兩宜中間 逢茲季運

と表現しているように、釋迦牟尼佛とに對する隔絶感の上になりたつものであり、他面疊變が『無量壽經論註』(h)の上に示した「於無佛時」と言う表現によつて推察し得るように佛教を奉ずるものにとつて、みずからの出離解脫のための教え主としての佛陀を見出すことが出来ないと言う絶望感、無縁の自覺をその内容とするものである。このような隔絶感、絶望感は親しく佛陀に面接しながら、直接その教えを仰がんとする意志が高ければ高いだけ、それに反比例して強く深まるものであり、さらにそれだけにとどまることなく、(a)と(c)とに「託於冥冥之中 生於千載之下」と表現し、又(e)に「生遭季」と言い、(g)に「逢茲季運」とか、(h)に「於五濁之世」とか表明しているように、釋尊も彌勒もましまさざる末の、にごつたこの世に生を享けたと言う意識<sup>④</sup>を強めるとともに、(b)に

法鼓不振于今日 而弟子等稟質常因實羅塵 (中略) 囑生命辰坎墮之世

と表現し、(f)に「自惟福薄生羅運末」と表明しているように、「法鼓不振」、「羅運末」に生を享けた自分自身を「實羅塵」とか、「福薄」とか言うように觀察し、自省にまでもちこんでいる。かく自分自身を羅閼<sup>⑤</sup> rajas によつてふさがれているとする意識、みずからの出離解脫の道を自分自身が閉鎖していると言う自覺、さらにみずからが生活を營んでいるこの現實の世界、みずからの出離解脫のための佛道の實踐が行われるこの世を末の世、濁つた世、羅閼にみちた世界であると感じとることは、すべて釋尊と彌勒とに對する隔絶感・絶望感の投影であると言ひ得よう。

けだしこの隔絶感、絶望感は、みずからが歸依している釋尊と彌勒とに對する信仰において、その信頼感が裏切られ、むくわれないう、方向を異にする意識の上に成立つものとして、一種の危機觀と言うことが出来るであろう。この危機觀は(a)から(e)に至る造像銘文が示しているように多數の道俗の人たちによつて直觀されたものであり、特に(a)、(c)、(e)の如くそれが宗教結社である法儀の構成員に共通する宗教感情をあらわすものである。

言葉をかえて言うならば、危機觀は多數の道俗に共通する宗教感情を信仰の繫帶として道俗が結ばれ、あるいは結社に

まで及んだことは注目に値すると言わなければならない。さらにもう一つ注目に値することは、誰れもが求めて容易に得られなかつた——と言つても(f)に「乘此微福 願託生西方無量壽佛國」と表明してはいるが、

——危機觀の超克を、『無量壽經論註』に

難行道者謂於五濁之世於無佛時求阿毗跋致爲難。此難乃有多途。粗言五三以示義意。一者外道相善亂菩薩法。二者聲聞自利障大慈悲。三者無顧惡人破他勝德。四者顛倒善果能壞梵行。五者唯是自力無他力持。如斯等事觸目皆是。譬如陸路步行則苦。

易行道者謂但以信佛因緣願生淨土乘佛願力使得往生彼清淨土。佛力住持卽入大乘正定聚。正定卽是阿毗跋致。譬如水路乘船則樂。(淨土宗全書第一卷 219 上)

と言つてゐるように、曇鸞が無量壽佛に對する信仰において見出したことである。

このように六世紀前半において道俗の間に形成された危機觀は偶然的に成立したのではなく、そこには歴史的必然性を見出すことが出来る。今、そうした危機觀を成立せしめる母胎としての北魏の佛教信仰の趨勢と、その歴史的背景として、シナに佛教が移植されて以後における釋尊と彌勒とに對する信仰について考えてみようと思う。

北魏の首都が四九三年、大同から洛陽に移つてからの北魏における佛教信仰の傾向は、龍門に造立された佛龕をとおしてほぼ知ることが出来る。即ち既に塚本善隆博士が指摘されたように、北魏時代の造像總數二〇六のうち、釋尊像四十三、彌勒像三十五と言う數量的多數——造像總數の三分の一強を示していると言うことは、この時代の佛教信仰が主として釋尊と彌勒とを禮拜の對象としていたことを物語るものである。かく龍門石窟に造像された北魏時代の造像總數の三分一をうわまわる釋尊・彌勒兩像の外に、觀世音像十九、無量壽佛像八、多寶佛像三、定光佛像二が造像されたことが報告されている。この中、定光佛は釋尊の前生時代にこの世にあつて、釋尊に對し將來成佛し得べきことを豫言した佛であり、又多寶佛は靈鷲山における法華經の會座にあらわれ、涌出した寶塔中に釋迦佛とともに並坐する佛とし

て、定光佛と多寶佛とはともに釋尊にまつる佛であることを知るべきである。又史官魏收の編集にかかる『魏書』釋老志のなかに

所謂佛者 本號釋迦文者 譯言能仁 謂德充道備 堪濟萬物也。 釋迦前有六佛 釋迦繼六佛而成道 處今賢劫。 文言將來 彌勒佛 方繼釋迦而降世。

と言っているが、これは當時代の北魏の知識人の一般的な佛陀觀を物語るものである。そこには、定光佛や多寶佛のことに關説していないが、釋尊と彌勒とが世俗的系列につらなる佛であることを指摘するとともに、現在に賢劫の時であることを明記している。ともかく釋尊と彌勒とは北魏人の信仰對象として過看視出來ない、と言うことはあきらかな事實である。

さらにこれを北魏全期の佛教における信仰の展開の上にとらえるならば、主として洛陽遷都以前に造營せられた雲岡石窟と遷都以後に造營を始めた龍門石窟とにおいては、同じく釋尊を信仰の對象としているに拘らず、その性格に相異のあることを知るであろう。即ち雲岡石窟においては、釋尊の傳歴——その誕生から入滅に至る彼の一生涯や、その本生物語をも取扱つたのに對し、龍門石窟にあつては、そうした釋尊の生涯と言うような人間的な面をこえて、超人的神としての釋尊を取扱うとともに、その繼承者としての彌勒佛にも多大の關心をよせるに至つたことを知ることが出来る。このことは、北魏人の釋尊に對する信仰が外面的から内面的へと進んだことを意味するものであり、このような北魏人の精神的成長こそ、危機觀にまでたかめられてゆく必然性を持つことを忘れてはならない。

さらにこのような釋尊・彌勒に對する旺盛な信仰は、佛教がシナに移植されてからのちの佛教徒の宗教的感情を背景とするものである。即ち佛教がシナに移植されてのち、佛教の開創者である釋尊に對する關心がたかまるに従つて、釋尊は既にこの世を去り給うているのだと言う意識が強まり、曹魏甘露元年（二五六）書寫された『譬喻經』の奥書きに

惟大聖之難遭 至教實巨値之不慙 側來世何所 （第十一回東京大藏會目錄）

と表現しているような、釋尊にお目にかかれないうのだと言う感情をいだくに至っている。さらに時代が降つて釋道安（三二二——三八五）にいたると

安宿不敏 生値佛後 又處異國 楷範多闕仰希古烈 滯而未究 寤寐憂悸 有若疾首（『十二門經序』『出三藏記集』卷第六 大正藏 55 46）

世不值佛 又處邊國 音殊俗異規矩不同 又以愚量聖 難以逮也（『陰持入經序』『出三藏記集』卷第六）

天竺聖邦道阻遼遠 幽見硯儒少來周化 先哲既逝來聖未至 進退狼跋咨嗟涕洟（『道地經序』『出三藏記集』卷第十）

と言ふような感情を表明するようになった。この釋道安がいだいた感情を分折してみると次のようである。即ち

（a）先づ第一に、釋尊がなくなつた後にこの世に生を享けたために、釋尊にお値いたくてもお値いすることが出来ないと言ふ意識<sup>⑨</sup>を持つに至る。

（b）この意識は單なる時間的な隔絶感を示すにとどまらないで、空間的な隔絶感にまでたかまり、釋尊がましましたインド、所謂聖邦でない國に生れたと言ふ意識を誘發せしめ、みづからが生活しつつある聖邦でない國を、異國とか、邊國とか表現するまでに至つてゐる。

（c）この空間的な隔絶感はまた、異國・邊國から聖邦インドへの交通路のけわしさ、遠さを意識せしめるに至つてゐる。かかる意識は（b）が示す釋尊の在・不在と言ふような精神的な空間意識を、自然地理的な距離感によつて一層強めるものである。

（d）さらに釋尊の金口説法の記録である經典が完備してゐないと言ふことは、釋尊の教えを奉ずるものとして根本資料の不足を意味する點、當然そのことに支障を強く感じ、意識するに至つた。

（e）この經典の完備してゐないと言ふ事實は、他面そのことから起つてくる佛教教理などに對する疑問を、容易に解決することが出来ないと言ふ危惧感<sup>⑩</sup>をかりたてゐるに至る。

(f) 佛教教理等に對する疑問の解決が期待し得る彌勒佛は、遙かに遠い將來にしかおでましにならないことに對する悲痛な感情をいなくまでにおいこまれているのである。

このような意識、感情は、佛教徒の姓を釋氏に統一せんとした（道安傳『出三藏記集』卷第十五所收 大正藏 35 108。）釋道安の面目をいかなく示すものである。上記の三の經序のなか、『道地經序』にみられる「先哲既逝來聖未生 進退狼跋咨嗟涕洟」と言う表現は、既に指摘した北魏末から北齊初めにかけて形成をみた釋迦・彌勒に對する隔絶感・絶望感とまつた同じ危機觀であることに注意を拂つておく必要がある。

さて釋尊にお値いたくてもお値い出來なければ、せめてそのご遺跡なりとも巡拜したいと言う希望が、釋道安の先輩であり、竺法雅らとともに佛教を理解し得ないもののために格義を唱導した康法朗によつて

吾已不值聖人 寧可不覩聖處 於是誓往迦夷瞻遺迹 乃共同學四人發跡張掖 西過流沙（康法朗傳『高僧傳』卷第四）と表明されている。このことは先に指摘した（a）と（b）の隔絶感を釋尊その人ではないが、釋尊のご遺跡巡拜（g）と言う行動<sup>⑩</sup>によつてうち破らんとするものであり、他面巡拜と言う行動を實行することによつて（c）を克服するものである。

さらに（d）に示されるような、經典が完備していないと言う意識は釋道安を遡ること遠く、たとえば三國時代の曹魏の人、朱士行の傳中に次のようなことが記述されている。

士行 嘗於洛陽講小品 往往不通 每歎此經大乘之要 而譯理不盡 誓志捐身遠求大品 遂以魏甘露五年 發迹雍州西渡流沙 既至于闐（『出三藏記集』卷第十） 大正藏 35 97 a

これは佛教經典の漢字譯の良・不良の問題だけにとどまらず、同類經典の比較研究<sup>⑪</sup>にもとづく疑問の解決が要請されるまでにたかまつていることに注目をひく。しかしながらこの比較研究を實施するには、みずから身を挺して經典探訪に旅立たねばならなかつたのである。従つて（d）の解消のためには、（c）に示されるような聖邦インドへの交通路

のけわしさ・遠さに拘らず、經典採訪の旅<sup>⑭</sup>と言う行動(h)を前提としなければならなかつた。

かく(a)と(b)を克服せんとして實施された釋尊のご遺跡巡拜(g)と、(d)を克服せんとして實施された佛教經典採訪の旅(h)とは、時代が降つて東晉時代の後期にいたると、これら(g)と(h)との二つをかねそなえた希望が表明されるに至つてゐる。たとえば寶雲は

而求法懇惻忘身徇 誓欲躬覩靈跡廣尋群經 遂以晉隆安之初 遠適西域 與法顯智嚴先後相隨(寶雲傳『出三藏記集』

大正藏35)  
113 a

と傳えられている。

又(b)に示すような佛教徒のもつ疑問が彌勒によつて解決されんことを期待しながらも、彌勒佛出現以前なるをもつて解決出来ないと言う悲痛な感情は、彌勒佛に對する期待をすて得ないままに、四二六年には

將來之世值遇彌勒 初聞悟解逮無生忍 十方有識咸同斯誓(『優婆塞戒經記』『出三藏記集』卷第九) 大正藏35 66 a

と言うように、その解決を將來彌勒佛の出現時に待つと言うあわい期待にかわつてゐる。

このように佛教がシナに移植されてからのち、佛教徒が釋尊に對して拂つた尊信と敬慕の情は、釋道安の撰になる三の經序に示されるような感情をピークとするまでに至つた。こうした佛教徒が釋尊に對していだいた感情は、すべて北魏末から北齊初めにかけ形成をみた危機觀の歴史的背景をなすものである。先にも注意をしたように、釋道安の『道地經序』にみられる危機觀と、北魏末から北齊初めに形成された危機觀との相違に就て言及しておこうと思う。即ち釋道安が「安每與弟子法遇等 於彌勒佛前立誓願生兜率」(道安傳『高僧傳』卷第五 大正藏50 363 c)と言ふように、彌勒のまします兜率天に往生を願つたことや、「先匠所以輟章遐慨思決言於彌勒者良在此也」(僧叡撰『昆摩羅詰提經義疏序』『出三藏記集』卷第八) 大正藏51 59 a) と言う僧叡の言葉に示されるところのものは、釋道安がみずからの危機觀の超克を、そこに見出してゐたことを物語るものではなからうか。かかる釋道安の兜率願生は



〔婆須蜜〕 集斯經已入三昧定 如彈指頃 神昇兜術彌妬路 彌妬路刀利及僧伽羅刹 適彼天宮 斯二三君子皆次補處人也 (『婆須蜜集序』 『出三藏記集』卷第十) 大正藏 85.12.3。

と伝えられる、聖邦インドの大先輩たち、しかも佛入滅以後の聖者である婆須蜜や僧伽羅刹が、彌勒の兜率天宮に往生したと言ふことを聞いて強い示唆を與えられたであらうことは想像にかたくない。これに對して北魏末から北齊初めに形成された危機觀は、龍華樹下における彌勒の説法の會座に値いたいと言ふ信仰の先行の上に成立しているものであり、さらに危機觀の超克は曇鸞によつて示された無量壽佛に對する信仰において、その結末<sup>⑩</sup>を得ているのである。かく兩者の危機觀超克の道はそれぞれ異つた方向を示していることを忘れてはならない。

① 拙著『無量壽經論註の研究』(一九五八年刊)の「北魏時代における淨土教の受容とその形成」の項參照

② 釋尊と彌勒佛から直接その教えを受けることが出来ないと言ふ悲痛な感情が形成される過程には

自以流塵彌勒 於法喻遠 囑遇像教 身乖達士 雖奉聯紫暉 早頃片體 孤育幼孫 以紹蕃國 氷薄之心 唯歸眞寂 今造彌勒像一區 願此微因 資潤神識 現身永康 朗悟眞覺 遠除曠世無明愆業 (廣川賀略汗の未亡人である上谷侯氏が發願者、景明四年(五〇三)造營。——龍門石窟古陽洞)

又世祖太武帝(四〇八—四五二)が太平眞君七年(四四六)三月詔した廢佛令のなかに、「雖言胡神 問今胡人 共云無有」(『魏書』釋老志)と言つているのは、胡神(佛)がこの世にましまさないことを、外國人から聞いたことを示したものである。沙彌法生の名は龍門石窟古陽洞窟中に、景明四年(五〇二)十二月一日の年紀をもつ造像銘文に見出すことができる。(『龍門石窟の研究』所收の「龍門石刻錄文」第五九一)この法生と同一人か否かつまびらかではないが、麥積山石窟第二七號は北魏

時代の造營である點はさだかである。

④ これらの資料において、造像銘文の上にはしばしば見出すことが出来る世俗的繁榮についての願望が、なにより一つ表明されていないことは、彼等がこの現實をいかに否定的に感じとつていたか、と言ふあらわれに外ならない。

⑤ (b)と(f)とに見られる「羅」の字は、「菩薩若一切語(法)中……………聞羅字即隨義知一切法離垢相、羅闍秦言垢」(『大智度論』卷第四十八——大正藏 25.408 d)

シナ佛教における危機觀

この外、「羅」字を使用しているものに、無紀年ながら北魏時代の寫經と推定されている『大般涅槃經』奥書に「自惟往殖不純生遭末代沈羅生死難道 化受穢女身」(東京第十一回『大藏會展觀目錄』所收 書道博物館藏)、又同じく無紀年の北魏寫經である『十萬千五百佛名』の奥書に「現在之身 塵羅之敝」(京都第十五回『大藏會目錄』所收 大谷大學藏)の二つをあげる事が出来る。この中、前者に「生遭末代沈羅」と表現している「末代」と言う表明は、大統五年(五三九)書寫『大涅槃經義記』卷第四の奥書に「大統五年六月十三日寫訖 流通末代也」(東京第十一回『大藏會目錄』所收 山本悌二郎藏)に見出される。この外、末代に關連して鳩摩羅什が慧遠に送った答書なかに「經言 末後東方常有護法菩薩 昂哉仁者善弘其事」(『高僧傳』卷第六 慧遠傳中—大正藏 50.30c)と言うように「末後」なる表現を使用し、又南齊武帝(四八三—四九三)に釋道盛が上表した文書に「況今末法比丘 寧能收失 若不收失」(『弘明集』卷第十二所收「天保寺釋道盛啓齊武皇帝論檢試僧事」—大正藏 50.3a)と言っているが、この「末法」は正像末の三時における末法を指すものでない。さらに又北齊天保二年(五五二)史官魏收によつて撰述された『魏書』釋老志の「老」の部に「又地上生民 末劫垂及 其中行教甚難」と言うように、末劫と言う表現を使用していることは、上に指摘した末代などからの影響であろう。

又(b)に「羅塵」と表現している塵の字を使用している用例をあげておこう。

○永平四年(五一二)『華州刺史安定王變造石像(彌勒)記』——龍門石窟古陽洞

○(前略)□使捨此塵軀 卽彼眞境□趣六通(後略)

(前略)當令永離塵軀 卽眞無碍(後略)

かく「塵」の字は自分自身を表現する場合に使用されているのである。

⑥拙者『無量壽經論註の研究』所收——「北魏時代における淨土教の受容とその形成」参照

⑦『支那佛教史研究』(北魏篇)所收「龍門石窟に現れたる北魏佛教」参照

⑧賢劫千佛が雲岡・龍門兩石窟に造營されている。(塚本善隆博士『支那佛教史研究』参照)

⑨『安般守意經序』謝敷撰に「謝」敷染習沈冥積罪歷劫 生與佛乖弗覩神化」(『出三藏記集』卷第六 大正藏 55.44 b)

⑩『安般守意經序』康僧會撰に「仰瞻雲日 悲無質受 瞻言顧之湛然出涕」(『出三藏記集』卷第六 大正藏 55.43 d)

⑪法勇傳に「常聞沙門法顯實雲諸僧躬踐佛國 慨然有亡身之誓 遂以宋永初元年 招集同志沙門僧猛曇朗之徒二十有五人 共齋禪

蓋供養之具 發跡此土遠適西方」(『出三藏記集』卷第十五 大正藏 55.113 c)

⑫ 釋道安の翻譯に關する意見である五失本三不易は夙に著名である。彼の翻譯論等については横超慧日博士の『中國佛教の研究』所收、「中國佛教初期の翻譯論」参照

⑬ 『出三藏記集』卷第六——十一に收められる經序のなか卷第七に、釋道安の撰として『合放光光讚略解』があり、支道林（三一四——三六六）撰にかかる『大小品對比要抄序』が卷第八に收められている。又同本異譯經典を比較研究してその比較對照本を作つた、このことについては『出三藏記集』卷第七に『合首楞嚴經記』を收め、同卷第八に『合維摩詰經序』を收めている。ともに東晉時代の支敏度の作である。

⑭ 廬山慧遠傳に「初經流江東多有未備 禪法無聞律藏殘闕 遠大存教本憤慨道缺 乃命弟子法淨等遠尋衆經 踰越沙雪曠載方還 皆獲胡本得以傳譯」〔『出三藏記集』卷第十五 大正藏 35 110 a）

法顯傳に「常慨經律舛闕誓志尋求 以晉隆安三年與同學慧景道整慧應慧鬼等 發自長安西度沙河」〔『出三藏記集』卷第十五 大正藏 35 111 c）

智嚴傳に「志欲廣求經法 遂周流西域 進到罽賓」〔『出三藏記集』卷第十五 大正藏 35 112 c）

⑮ 智猛傳に「每見外國道人說釋迦遺跡 又聞方等衆經布在西域 常慨然有感馳遐心外 心爲萬里咫尺千歲可追也 遂以僞秦弘始六年戊辰之歲 招結同志沙門十有五人發跡長安」〔『出三藏記集』卷第十五 大正藏 35 113 b）

⑯ 『僧伽羅刹經序』に「尋昇兜術與彌勒大士高談 彼官將補佛處賢劫第八」〔『出三藏記集』卷第十 大正藏 35 71 b）

さら智嚴傳に「後入道受具足 常疑不得戒 每以爲懼 積年禪觀而不能自了 遂更汎海重到天竺諮諸明達 值羅漢比丘 具以事問羅漢 羅漢不敢判決 乃爲嚴入定 往兜率宮諮彌勒 彌勒答稱得戒 嚴大喜躍」〔智嚴傳〕〔『出三藏記集』卷第十五 大正藏 35 112 c）とある。

⑰ 『無量壽經論註』開卷劈頭に、「菩薩求阿毘跋致有二種道 一者難行道 二者易行道 難行道者謂於五濁之世於無佛時 求阿毘跋致爲難（中略）易行道者謂但以信佛因緣願生淨土 乘佛願力使得往生彼清淨土 佛力住持即入大乘正定聚 正定即是阿毘跋致」〔淨土宗全書 1 219 a）

## (II)

隋・唐時代に盛行をみるにいたつた三階教や淨土教は、「現今は末法の時期である」という意識の上に、その教義を

展開しているのであるが、少くとも南岳慧思による末法觀の成立に先立つ時代において、正像末の三時の思想・意識は存しなかつた。ただ種々の經典に說かれる正法・像法二時の思想を受容したのみであつて、末法時に關してはならぬところとなかつたのである。しかば末法觀の成立に先立つ時代において、シナの佛教徒はいかに正法時・像法時を考へていたであらうか。

先づ第一に正法時、像法時と言うことを、シナの佛教徒がとりあげるようになったのはいつ頃からであらうか。しかもどういふことを機縁として正法時、像法時をとりあげるようになったのであらうか、という問題が提起される。正法時・像法時ということをとりあげたのは、五世紀の初頭、鳩摩羅什に關係のある人たちによつて、次に示すようなとりあげ方をしているのである。即ち僧叡は『大乘釋論序』において

是以馬鳴起於正法之餘 龍樹生於像法之末

（『出三藏記集』卷第十）  
（大正藏 35. 74. c）

と言ひ、馬鳴と龍樹の出生の年代を、正法時・像法時という佛教獨自な歴史觀にもとづく時代區分<sup>①</sup>によつてあきらかにしている。しかし一概に正法時・像法時といつても、その期間について種々な說があるので、佛入滅後何年までをさして正法時と言ひ、像法時とするのか、と言うことが決定されていないかぎり、馬鳴及び龍樹は佛入滅後何年の出生であるかわからないのである。従つて僧叡は正法時をもつて何年とし、像法時をもつて何年と決定していたのであらうか。僧叡と同じく鳩摩羅什と關係をもち、しかも同じ『大智度論』に序を撰した廬山の慧遠<sup>334-415</sup>は、龍樹の出生を佛入滅後何年に考へていたであらうか。即ち『大智論抄序』に

有大乘高士 厥號龍樹 生于天竺 出自梵種 積誠曩代契心在茲 接九百之運

（『出三藏記集』卷第十）  
（大正藏 35. 75. b）

といつてゐる。これによると慧遠は龍樹の出生を佛入滅後の九百年に近いことを示している。このように龍樹の出生年代を示す場合に前者は「像法之末」とし、後者は「接九百之運」としていることは、少くとも大智度論の漢字譯が完成した頃の通說とみてよいであらう。従つて前者に「像法之末」といつてゐるのは佛入滅後九百年に近い年代を指してい

ると判断してよいであろう。かく像法の末を九百年とするからには、僧叡は正法時、像法時ともに五百年<sup>③</sup>という考えを前提としていることが知られる。

しかるに同じく僧叡の撰した『成實論序』に、馬鳴と龍樹の出生年代について

述什師語云 佛滅後三百五十年馬鳴出世 五百三十年龍樹出世 又云馬鳴興正法之末 龍樹起像法之初（古藏の『百論疏』巻上之上 大正藏45.233a、古藏『中論疏』巻第一末 大正藏45.18b、ただし「又云」以下の文章は後者に掲載されていない）

と、鳩摩羅什の説を紹介している。この鳩摩羅什の説によると龍樹は佛入滅後五百三十年の出世であり、正法・像法五百年説によると像法時初期の出世であることが知られる。この鳩摩羅什の説は先にかかげた僧叡が『大乘釋論序』において「像法之末」とし、慧遠が『大智論抄序』において「接九百之運」といつているのと説を異にすることが指摘されなければならない。はたして説を異にするとするならば、『成實論序』の撰者である僧叡は、鳩摩羅什の説によつて前説——『大乘釋論序』に示した説を訂正したとも考えられる。しかるに吉藏が『百論疏』や『中論疏』論に引用した文章と、その起源を等しくすると思われる文章を別人によつて他書に引用されているから、それとの比較對照の上で、僧叡が前説を訂正したか否かを決定したいと思う。即ち吉藏の門人である瞿法師撰にかゝる『三論遊意義』には

叡公云 天竺有十六大國方八十里 三百五十年有馬菩薩出世 令大乘之化重啓閭浮提 後五百三十年有龍樹菩薩出世 扇無相之道（大正藏45.119a）

という一文を引用し、又影慧の『大智度論疏』第一に

羅什法師言 如來般泥洹後三百七十年 有馬鳴菩薩出興於世 敷演無上大乘之化 其後五百三十年 有龍樹菩薩出興於世 敷演無上大乘（湛叡『起信論義記教理抄』巻第五 大日本佛教全書110b）

という記述を引用している。もしこれらの資料によるならば、「後五百三十年」とか、「其後五百三十年」としては限り、龍樹は馬鳴の出世におくれること五百三十年ということになるから、佛入滅後八百八十年の出世、あるいは九百年

の出世ということになる。これらの説は『大乘釋論序』にいう「龍樹生於像法之末」とも、亦『大智論抄序』にいう「接九百之運」とも符合するものであることが知られる。かく比較してみると『成實論序』に示される「五百三十年龍樹出世」と言うのは、馬鳴の場合のように「佛滅後三百五十年」の「佛滅後」を記していないのであるから、やはり馬鳴の出世におくれること五百三十年と理解するのが穩當のようにも考えられるのである。僧叡にしても、慧遠にしても、鳩摩羅什の教示によつて龍樹の出世年代を記述したのであるから、『成實論序』を僧叡が撰するにあつて、前説を改める理由がありとするならば、鳩摩羅什自身が龍樹の出世年代について二つの説をもつていたものと判斷しなければならぬであらう。もし鳩摩羅什自身が龍樹の出世年代に關して二説もつていたとするならば、『成實論序』の「又云馬鳴興正法之末、龍樹像法之初」と言うのは、正法時、像法時ともに五百年説にもとづいて五百三十年出世の龍樹を像法之初としたのであり、又鳩摩羅什が龍樹の出世年代に關して佛滅後八百八十年説だけしかもつていなかったとするならば、「又」以下の文章を肯定するためには、正法時五百年、像法時千年と言う説が、僧叡や慧遠の時代にあつたのでなければならぬ。いづれが正しいとも決定しがたいことであるが、ともかくシナの佛教徒が正法時、像法時と言う歴史觀にもとづいて年代を區分しようとしたのは、五世紀の初頭から始つたのである。

このように東晉時代における鳩摩羅什をめぐる人たちの正像二時に關する意識は、インドの論師馬鳴と龍樹の出生年代の上におかれていた。しかればそうした彼等の像法觀はどのようであつたろうか。慧遠は

有大乘高士厥號龍樹 生千天竺（中略）接九百之運 撫類薄之會 悲蒙俗之茫昧 （『出三藏記集』卷第十）

と『大智論抄序』と記しているように、それは像法觀と言うよりも、龍樹が出生した時代の佛教界と人々について論じたものである。しかしながらこの記述から佛滅九百年に近い、つまり像法時の末期における時と機とはともに歓迎されるような良好なものでない、<sup>④</sup>と言う一般概念をひきだすことが出来るであらう。又僧叡は『大智釋論序』に

正餘易弘 故直振其遺風 瑩拂而已 像末多端 故乃寄跡凡夫示悟物以漸 （『出三藏記集』卷第十）

（大正藏 35 74。）

と言ひ、又『喩疑』に

此〔前〕五百年中 得道者多 不得者少 以多言之 故曰正法 後五百年 唯相是非執競盈路 得道者少 不得者多 亦以多目之 名爲像法 像而非眞 失之由人 由人之失 乃有跋眞言 斧戟實化〔出三藏記集〕卷第五 大正藏 35. 41. c〕と記しているように、正法時と對比しつつ像法觀を説いている。このなか前者は、像法時をもつて、佛陀の遺教を弘めやすい正法時に對し、弘めにくい時期と規定し、その理由を機に見出している。又後者は得道者の多少によつて正像二時を分け、像法を非眞ときめつけ、さらにその理由を是非に執著し是非を競う機の失に求めている。さらに曇影(405—488年間に七十歳歿)は『中論序』に

流至末葉像教之中 人根膚淺道識不明 遂廢魚守筌存指忘月 觀空教便謂罪福俱泯聞相說則謂之爲眞 是使有無交

興生滅迭爭 斷常諸邊紛然競起〔出三藏記集〕卷第十一 大正藏 35. 77. a〕

と言ふ、又慧義(372—444)は『雜門論』に

前五百年多說無相法 少說有相法 故名正法 後五百年多說有相 少說無相 故名像法〔嘉祥〕〔中論藏〕卷第一 大正藏 41. 18. b〕

と言つてゐる。前者と後者に共通している點は、所説の法の内容にもとづいて正像二法を區分している。即ち像法時には有相法が説かれ、しかもこれをもつて眞となすことを指摘している。このなか、後者が正像二法時とともに五百年となしているのは、先に指摘した僧叡の『喩疑』に共通し、又前者が像法時の機に觸れ、しかも有相法なる像法を眞となし、有無・是非に執著し、競うと言つてゐるのは、かの僧叡の『喩疑』に通ずる考えであることが知られるであろう。慧義の『雜門論』は嘉祥の『中論疏』にその斷片が轉載されているのみで、その文章の前後にいかなる内容が記述されていたか詳かでないが、曇影の説はあきらかに龍樹を豫想して綴られてゐる點、あくまでも、インドの大論師龍樹の時代の佛教界と人について論じたものである。

かかる慧遠・僧叡・曇影・慧義において見出した像法に關する記述は、それを彼等の像法觀を示すものであると言つ

でも、それらは彼等が生活を営んでいる現實の今を像法と感じとつてのことではない。このような東晉時代に行われた歴史的な像法時に關する見解は、梁の時代を迎えると、あきらかに展開のあとを見出すことができる。即ち僧祐（485—518）はその編著『出三藏記集』卷第五、「新集疑經偽撰雜錄」を編集するにあつて

自像運澆季浮競者多 或憑眞以構僞 或飾虛以亂實 昔安法師摘出僞經二十六部 又指慧達道人以爲深戒（大正藏<sup>55</sup>）  
 と言うように、いつわつて疑僞經典の編集が行われるような現實の今を像法時と感じとるに至つていたのである。さらに『高僧傳』の編著者慧皎（497—554）はその卷第八において、義解篇を結ぶ一文の終りにのぞんで

使像運餘興 歲將五百 功効之美良足美焉（大正藏<sup>56</sup>）

と記述している。これはシナの義解僧たちのめざましい研鑽によつて像法時にひかりあらしめたことをたたえた一文で、慧皎は梁時代までのシナにおける佛教の展開をもつて像法時の出來事と判じているのである。

このように僧祐も、慧皎もともに彼等が現實に生活を営み、佛教を頂戴・實踐している今の時を像法時と感じとつてゐるのかかわらず、前者は像法時なるが故に疑僞經典が編集されつてゐるのといふ、後學をして誑誤<sup>57</sup>せしめるような「寒心」事の行われている事實を記述したのに反し、慧皎は像法時といへども佛教が盛行したことに讚美の辭をおくつてゐるのである。この慧皎の讚辭は、一見僧祐の記述と異つてゐるが、所詮現實の今をもつて像法時としてゐることはなら相違のあるはずはないのである。慧皎はただ、僧祐が憂うべき事實を看取したその像法時とされる現實の今を肯定すればこそ、かくまでも義解僧たちの努力によつて佛教の盛行するに至つたことに讚辭をおくつたまでのことである。

南北朝の末期から隋初に活躍した地論宗南道派の淨影寺慧遠（523—592）は、その著『無量壽經疏』卷下において

當來之世經道滅盡者 舉彼未來法滅盡事 釋迦如來正法有五百年 像法千歲 末法萬歲 一切皆過 名爲滅盡（淨



と、正像末三時の年時を規定しているが、さらにこれとは別に

釋迦正法有五百年 五百年中後八十年中 前四十年此經重興於閻浮提雨大法雨 (大正藏37. 619a)

と『涅槃經義記』卷第三に言っているように、正法五百年中の後の八十年を各四十年に二等分し、その前半において『涅槃經』がかさねて興ることを指摘している。而してこれに續く後半の四十年間について慧遠は、一正法滅時、二正戒毀時、三非法盛時、四增破戒時、五一切聖人隱不現時、六畜一切不淨物時の六時をもつて説明を加え、「六中前四就法辨時……後之兩句 就人辨時」と言っている。かく慧遠は正法五百年の終り四十年間において、經法が漸次滅・毀することを指摘したのは、『大般涅槃經集解』卷第十五に

僧宗曰 佛滅度後 正法有五百年 像法亦五百年 今言四十年者 據正法中 佛初涅槃後也

寶亮曰 佛在世凡五十年說法 若與佛同年者已過 其有中年受道者 佛雖涅槃 而此一時人輩 能爲流通 正可四

十年也 此輩復去 爾後法教理 就訛替也 (大正藏37. 438c)

という、梁代涅槃宗の先達たちの説を繼承しつつより一層詳説したものである。

現今は佛入滅後何百年になるのであろうか、現在は正法・像法兩時のいづれであるのであろうかと言うことは、シナ佛教徒の問題であつたわけである。つまり佛入滅後における佛教の展開を正法時・像法時と言う歴史觀にもとづいて區分するには、なんと言つてもその基點となる佛入滅の年代を、いつに決定するかが第一の問題であつたわけである。シナの佛教徒がそうした佛入滅の年代について種々發表した資料を左記に掲げてみよう。

西晉白法祖譯『佛般泥洹經』卷下の末尾に

從佛般泥洹 到永興七年二月十一日 凡已八百八十七年餘 七月十有一日 至今丙戌歲 合爲九百一十五年 是比

丘康日所記也 (大正藏1. 176c)

と記載している。この康日比丘所傳の年紀に言う「至今丙戌歲」をもつて東晉成帝の咸和元年（三二六）にあたるとす

るならば、佛入滅の年代を西紀前五八九年<sup>⑩</sup>としていたことが知られる。

次に中亞・印度・南海の紀行文である『法顯傳』（『歷遊天竺記傳』・『佛國記』）に

〔彌勒菩薩〕像立在佛泥洹後三百許年<sup>（大正藏 858 a）</sup>

と記し、さらに又

衆生緣盡乃般泥洹 泥洹已來一千四百九十七歲<sup>（大正藏 865 a）</sup>

と記している。この法顯の記述によると、前者は佛の入滅後三百年ばかりの年を周の平王時、即ち西紀前七七〇——西紀前七二〇年の間に換算しているから、佛入滅の年代を西紀前一〇七〇——西紀前一〇二〇年の間においていることが知られる。又後者は前者のごとく漠然としてではなく、はつきり佛入滅後一四九七年となしているが、その一四九七年にあたる年を彼が佛齒供養をまのあたり見た義熙元年<sup>⑪</sup>（四〇五）とするならば、佛の入滅を西紀前一〇八二年としていたことが知られる。

又北周の釋道安がその著『二教論』のなかに『什法師年紀及在柱銘』なるものにもとづいて

什法師年紀及石柱銘 並與春秋符同 如來周桓王五年歲次乙丑生 桓王二十三年歲次癸未出家 莊王十年歲在甲午

成佛 襄王十五年歲在甲申而滅度<sup>（『廣弘明集卷』第八）  
（大正藏 52 142 a）</sup>

と記述しているのによると、鳩摩羅什は佛入滅の年代を西紀前六三七年としていたことが知られる。

次に『衆聖點記』に關する二つの記録を掲げると次のようである。

先づ費長房編の『歷代三寶紀』卷第十一に

〔齊〕武帝世 外國沙門僧伽跋陀羅 齊言僧賢 師資相傳云 佛涅槃後優波離既結集律藏訖 卽於其年七月十五日

受自恣竟 以香華供養律藏 便下一點置律藏前 年年如是 優波離欲涅槃持付弟子陀寫俱 陀寫俱欲涅槃持付弟子須

俱 須俱欲涅槃持付弟子悉伽婆 悉伽婆欲涅槃持付弟子曰捷連子帝須 目捷連子帝須欲涅槃持付弟子旃陀跋闍 如是師師

相付至今三藏法師 三藏法師將律藏至廣州臨上 舶反還去 以律藏弟子僧伽跋陀羅 羅以永明六年共沙門僧猗 於廣州竹林寺譯出此善見毘婆沙 因共安居 以永明七年庚午歲七月半夜受自恣竟 如前師法 以香華供養律藏訖卽下一點 當其年計得九百七十五點 點是一年 趙伯林梁大同元年 於廬山值苦行律師弘度 得此佛涅槃後衆聖點記年月訖 齊永明七年以後云何不復見點 弘度答云 自此已前皆是得道聖人手自下點 貧道凡夫止可奉持頂戴而已不敢輒點 伯休因此舊點下 推至梁大同九年癸亥歲 合得一千二十八年 (大正藏 55 a-b-c) ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿ ㏀ ㏁ ㏂ ㏃ ㏄ ㏅ ㏆ ㏇ ㏈ ㏉ ㏊ ㏋ ㏌ ㏍ ㏎ ㏏ ㏐ ㏑ ㏒ ㏓ ㏔ ㏕ ㏖ ㏗ ㏘ ㏙ ㏚ ㏛ ㏜ ㏝ ㏞ ㏟ ㏠ ㏡ ㏢ ㏣ ㏤ ㏥ ㏦ ㏧ ㏨ ㏩ ㏪ ㏫ ㏬ ㏭ ㏮ ㏯ ㏰ ㏱ ㏲ ㏳ ㏴ ㏵ ㏶ ㏷ ㏸ ㏹ ㏺ ㏻ ㏼ ㏽ ㏾ ㏿ 㐀 㐁 㐂 㐃 㐄 㐅 㐆 㐇 㐈 㐉 㐊 㐋 㐌 㐍 㐎 㐏 㐐 㐑 㐒 㐓 㐔 㐕 㐖 㐗 㐘 㐙 㐚 㐛 㐜 㐝 㐞 㐟 㐠 㐡 㐢 㐣 㐤 㐥 㐦 㐧 㐨 㐩 㐪 㐫 㐬 㐭 㐮 㐯 㐰 㐱 㐲 㐳 㐴 㐵 㐶 㐷 㐸 㐹 㐺 㐻 㐼 㐽 㐾 㐿 㑀 㑁 㑂 㑃 㑄 㑅 㑆 㑇 㑈 㑉 㑊 㑋 㑌 㑍 㑎 㑏 㑐 㑑 㑒 㑓 㑔 㑕 㑖 㑗 㑘 㑙 㑚 㑛 㑜 㑝 㑞 㑟 㑠 㑡 㑢 㑣 㑤 㑥 㑦 㑧 㑨 㑩 㑪 㑫 㑬 㑭 㑮 㑯 㑰 㑱 㑲 㑳 㑴 㑵 㑶 㑷 㑸 㑹 㑺 㑻 㑼 㑽 㑾 㑿 㒀 㒁 㒂 㒃 㒄 㒅 㒆 㒇 㒈 㒉 㒊 㒋 㒌 㒍 㒎 㒏 㒐 㒑 㒒 㒓 㒔 㒕 㒖 㒗 㒘 㒙 㒚 㒛 㒜 㒝 㒞 㒟 㒠 㒡 㒢 㒣 㒤 㒥 㒦 㒧 㒨 㒩 㒪 㒫 㒬 㒭 㒮 㒯 㒰 㒱 㒲 㒳 㒴 㒵 㒶 㒷 㒸 㒹 㒺 㒻 㒼 㒽 㒾 㒿 㓀 㓁 㓂 㓃 㓄 㓅 㓆 㓇 㓈 㓉 㓊 㓋 㓌 㓍 㓎 㓏 㓐 㓑 㓒 㓓 㓔 㓕 㓖 㓗 㓘 㓙 㓚 㓛 㓜 㓝 㓞 㓟 㓠 㓡 㓢 㓣 㓤 㓥 㓦 㓧 㓨 㓩 㓪 㓫 㓬 㓭 㓮 㓯 㓰 㓱 㓲 㓳 㓴 㓵 㓶 㓷 㓸 㓹 㓺 㓻 㓼 㓽 㓾 㓿 㔀 㔁 㔂 㔃 㔄 㔅 㔆 㔇 㔈 㔉 㔊 㔋 㔌 㔍 㔎 㔏 㔐 㔑 㔒 㔓 㔔 㔕 㔖 㔗 㔘 㔙 㔚 㔛 㔜 㔝 㔞 㔟 㔠 㔡 㔢 㔣 㔤 㔥 㔦 㔧 㔨 㔩 㔪 㔫 㔬 㔭 㔮 㔯 㔰 㔱 㔲 㔳 㔴 㔵 㔶 㔷 㔸 㔹 㔺 㔻 㔼 㔽 㔾 㔿 㕀 㕁 㕂 㕃 㕄 㕅 㕆 㕇 㕈 㕉 㕊 㕋 㕌 㕍 㕎 㕏 㕐 㕑 㕒 㕓 㕔 㕕 㕖 㕗 㕘 㕙 㕚 㕛 㕜 㕝 㕞 㕟 㕠 㕡 㕢 㕣 㕤 㕥 㕦 㕧 㕨 㕩 㕪 㕫 㕬 㕭 㕮 㕯 㕰 㕱 㕲 㕳 㕴 㕵 㕶 㕷 㕸 㕹 㕺 㕻 㕼 㕽 㕾 㕿 㖀 㖁 㖂 㖃 㖄 㖅 㖆 㖇 㖈 㖉 㖊 㖋 㖌 㖍 㖎 㖏 㖐 㖑 㖒 㖓 㖔 㖕 㖖 㖗 㖘 㖙 㖚 㖛 㖜 㖝 㖞 㖟 㖠 㖡 㖢 㖣 㖤 㖥 㖦 㖧 㖨 㖩 㖪 㖫 㖬 㖭 㖮 㖯 㖰 㖱 㖲 㖳 㖴 㖵 㖶 㖷 㖸 㖹 㖺 㖻 㖼 㖽 㖾 㖿 㗀 㗁 㗂 㗃 㗄 㗅 㗆 㗇 㗈 㗉 㗊 㗋 㗌 㗍 㗎 㗏 㗐 㗑 㗒 㗓 㗔 㗕 㗖 㗗 㗘 㗙 㗚 㗛 㗜 㗝 㗞 㗟 㗠 㗡 㗢 㗣 㗤 㗥 㗦 㗧 㗨 㗩 㗪 㗫 㗬 㗭 㗮 㗯 㗰 㗱 㗲 㗳 㗴 㗵 㗶 㗷 㗸 㗹 㗺 㗻 㗼 㗽 㗾 㗿 㘀 㘁 㘂 㘃 㘄 㘅 㘆 㘇 㘈 㘉 㘊 㘋 㘌 㘍 㘎 㘏 㘐 㘑 㘒 㘓 㘔 㘕 㘖 㘗 㘘 㘙 㘚 㘛 㘜 㘝 㘞 㘟 㘠 㘡 㘢 㘣 㘤 㘥 㘦 㘧 㘨 㘩 㘪 㘫 㘬 㘭 㘮 㘯 㘰 㘱 㘲 㘳 㘴 㘵 㘶 㘷 㘸 㘹 㘺 㘻 㘼 㘽 㘾 㘿 㙀 㙁 㙂 㙃 㙄 㙅 㙆 㙇 㙈 㙉 㙊 㙋 㙌 㙍 㙎 㙏 㙐 㙑 㙒 㙓 㙔 㙕 㙖 㙗 㙘 㙙 㙚 㙛 㙜 㙝 㙞 㙟 㙠 㙡 㙢 㙣 㙤 㙥 㙦 㙧 㙨 㙩 㙪 㙫 㙬 㙭 㙮 㙯 㙰 㙱 㙲 㙳 㙴 㙵 㙶 㙷 㙸 㙹 㙺 㙻 㙼 㙽 㙾 㙿 㚀 㚁 㚂 㚃 㚄 㚅 㚆 㚇 㚈 㚉 㚊 㚋 㚌 㚍 㚎 㚏 㚐 㚑 㚒 㚓 㚔 㚕 㚖 㚗 㚘 㚙 㚚 㚛 㚜 㚝 㚞 㚟 㚠 㚡 㚢 㚣 㚤 㚥 㚦 㚧 㚨 㚩 㚪 㚫 㚬 㚭 㚮 㚯 㚰 㚱 㚲 㚳 㚴 㚵 㚶 㚷 㚸 㚹 㚺 㚻 㚼 㚽 㚾 㚿 㜀 㜁 㜂 㜃 㜄 㜅 㜆 㜇 㜈 㜉 㜊 㜋 㜌 㜍 㜎 㜏 㜐 㜑 㜒 㜓 㜔 㜕 㜖 㜗 㜘 㜙 㜚 㜛 㜜 㜝 㜞 㜟 㜠 㜡 㜢 㜣 㜤 㜥 㜦 㜧 㜨 㜩 㜪 㜫 㜬 㜭 㜮 㜯 㜰 㜱 㜲 㜳 㜴 㜵 㜶 㜷 㜸 㜹 㜺 㜻 㜼 㜽 㜾 㜿 㝀 㝁 㝂 㝃 㝄 㝅 㝆 㝇 㝈 㝉 㝊 㝋 㝌 㝍 㝎 㝏 㝐 㝑 㝒 㝓 㝔 㝕 㝖 㝗 㝘 㝙 㝚 㝛 㝜 㝝 㝞 㝟 㝠 㝡 㝢 㝣 㝤 㝥 㝦 㝧 㝨 㝩 㝪 㝫 㝬 㝭 㝮 㝯 㝰 㝱 㝲 㝳 㝴 㝵 㝶 㝷 㝸 㝹 㝺 㝻 㝼 㝽 㝾 㝿 㞀 㞁 㞂 㞃 㞄 㞅 㞆 㞇 㞈 㞉 㞊 㞋 㞌 㞍 㞎 㞏 㞐 㞑 㞒 㞓 㞔 㞕 㞖 㞗 㞘 㞙 㞚 㞛 㞜 㞝 㞞 㞟 㞠 㞡 㞢 㞣 㞤 㞥 㞦 㞧 㞨 㞩 㞪 㞫 㞬 㞭 㞮 㞯 㞰 㞱 㞲 㞳 㞴 㞵 㞶 㞷 㞸 㞹 㞺 㞻 㞼 㞽 㞾 㞿 㟀 㟁 㟂 㟃 㟄 㟅 㟆 㟇 㟈 㟉 㟊 㟋 㟌 㟍 㟎 㟏 㟐 㟑 㟒 㟓 㟔 㟕 㟖 㟗 㟘 㟙 㟚 㟛 㟜 㟝 㟞 㟟 㟠 㟡 㟢 㟣 㟤 㟥 㟦 㟧 㟨 㟩 㟪 㟫 㟬 㟭 㟮 㟯 㟰 㟱 㟲 㟳 㟴 㟵 㟶 㟷 㟸 㟹 㟺 㟻 㟼 㟽 㟾 㟿 㠀 㠁 㠂 㠃 㠄 㠅 㠆 㠇 㠈 㠉 㠊 㠋 㠌 㠍 㠎 㠏 㠐 㠑 㠒 㠓 㠔 㠕 㠖 㠗 㠘 㠙 㠚 㠛 㠜 㠝 㠞 㠟 㠠 㠡 㠢 㠣 㠤 㠥 㠦 㠧 㠨 㠩 㠪 㠫 㠬 㠭 㠮 㠯 㠰 㠱 㠲 㠳 㠴 㠵 㠶 㠷 㠸 㠹 㠺 㠻 㠼 㠽 㠾 㠿 㡀 㡁 㡂 㡃 㡄 㡅 㡆 㡇 㡈 㡉 㡊 㡋 㡌 㡍 㡎 㡏 㡐 㡑 㡒 㡓 㡔 㡕 㡖 㡗 㡘 㡙 㡚 㡛 㡜 㡝 㡞 㡟 㡠 㡡 㡢 㡣 㡤 㡥 㡦 㡧 㡨 㡩 㡪 㡫 㡬 㡭 㡮 㡯 㡰 㡱 㡲 㡳 㡴 㡵 㡶 㡷 㡸 㡹 㡺 㡻 㡼 㡽 㡾 㡿 㢀 㢁 㢂 㢃 㢄 㢅 㢆 㢇 㢈 㢉 㢊 㢋 㢌 㢍 㢎 㢏 㢐 㢑 㢒 㢓 㢔 㢕 㢖 㢗 㢘 㢙 㢚 㢛 㢜 㢝 㢞 㢟 㢠 㢡 㢢 㢣 㢤 㢥 㢦 㢧 㢨 㢩 㢪 㢫 㢬 㢭 㢮 㢯 㢰 㢱 㢲 㢳 㢴 㢵 㢶 㢷 㢸 㢹 㢺 㢻 㢼 㢽 㢾 㢿 㣀 㣁 㣂 㣃 㣄 㣅 㣆 㣇 㣈 㣉 㣊 㣋 㣌 㣍 㣎 㣏 㣐 㣑 㣒 㣓 㣔 㣕 㣖 㣗 㣘 㣙 㣚 㣛 㣜 㣝 㣞 㣟 㣠 㣡 㣢 㣣 㣤 㣥 㣦 㣧 㣨 㣩 㣪 㣫 㣬 㣭 㣮 㣯 㣰 㣱 㣲 㣳 㣴 㣵 㣶 㣷 㣸 㣹 㣺 㣻 㣼 㣽 㣾 㣿 㤀 㤁 㤂 㤃 㤄 㤅 㤆 㤇 㤈 㤉 㤊 㤋 㤌 㤍 㤎 㤏 㤐 㤑 㤒 㤓 㤔 㤕 㤖 㤗 㤘 㤙 㤚 㤛 㤜 㤝 㤞 㤟 㤠 㤡 㤢 㤣 㤤 㤥 㤦 㤧 㤨 㤩 㤪 㤫 㤬 㤭 㤮 㤯 㤰 㤱 㤲 㤳 㤴 㤵 㤶 㤷 㤸 㤹 㤺 㤻 㤼 㤽 㤾 㤿 㥀 㥁 㥂 㥃 㥄 㥅 㥆 㥇 㥈 㥉 㥊 㥋 㥌 㥍 㥎 㥏 㥐 㥑 㥒 㥓 㥔 㥕 㥖 㥗 㥘 㥙 㥚 㥛 㥜 㥝 㥞 㥟 㥠 㥡 㥢 㥣 㥤 㥥 㥦 㥧 㥨 㥩 㥪 㥫 㥬 㥭 㥮 㥯 㥰 㥱 㥲 㥳 㥴 㥵 㥶 㥷 㥸 㥹 㥺 㥻 㥼 㥽 㥾 㥿 㦀 㦁 㦂 㦃 㦄 㦅 㦆 㦇 㦈 㦉 㦊 㦋 㦌 㦍 㦎 㦏 㦐 㦑 㦒 㦓 㦔 㦕 㦖 㦗 㦘 㦙 㦚 㦛 㦜 㦝 㦞 㦟 㦠 㦡 㦢 㦣 㦤 㦥 㦦 㦧 㦨 㦩 㦪 㦫 㦬 㦭 㦮 㦯 㦰 㦱 㦲 㦳 㦴 㦵 㦶 㦷 㦸 㦹 㦺 㦻 㦼 㦽 㦾 㦿 㧀 㧁 㧂 㧃 㧄 㧅 㧆 㧇 㧈 㧉 㧊 㧋 㧌 㧍 㧎 㧏 㧐 㧑 㧒 㧓 㧔 㧕 㧖 㧗 㧘 㧙 㧚 㧛 㧜 㧝 㧞 㧟 㧠 㧡 㧢 㧣 㧤 㧥 㧦 㧧 㧨 㧩 㧪 㧫 㧬 㧭 㧮 㧯 㧰 㧱 㧲 㧳 㧴 㧵 㧶 㧷 㧸 㧹 㧺 㧻 㧼 㧽 㧾 㧿 㨀 㨁 㨂 㨃 㨄 㨅 㨆 㨇 㨈 㨉 㨊 㨋 㨌 㨍 㨎 㨏 㨐 㨑 㨒 㨓 㨔 㨕 㨖 㨗 㨘 㨙 㨚 㨛 㨜 㨝 㨞 㨟 㨠 㨡 㨢 㨣 㨤 㨥 㨦 㨧 㨨 㨩 㨪 㨫 㨬 㨭 㨮 㨯 㨰 㨱 㨲 㨳 㨴 㨵 㨶 㨷 㨸 㨹 㨺 㨻 㨼 㨽 㨾 㨿 㩀 㩁 㩂 㩃 㩄 㩅 㩆 㩇 㩈 㩉 㩊 㩋 㩌 㩍 㩎 㩏 㩐 㩑 㩒 㩓 㩔 㩕 㩖 㩗 㩘 㩙 㩚 㩛 㩜 㩝 㩞 㩟 㩠 㩡 㩢 㩣 㩤 㩥 㩦 㩧 㩨 㩩 㩪 㩫 㩬 㩭 㩮 㩯 㩰 㩱 㩲 㩳 㩴 㩵 㩶 㩷 㩸 㩹 㩺 㩻 㩼 㩽 㩾 㩿 㪀 㪁 㪂 㪃 㪄 㪅 㪆 㪇 㪈 㪉 㪊 㪋 㪌 㪍 㪎 㪏 㪐 㪑 㪒 㪓 㪔 㪕 㪖 㪗 㪘 㪙 㪚 㪛 㪜 㪝 㪞 㪟 㪠 㪡 㪢 㪣 㪤 㪥 㪦 㪧 㪨 㪩 㪪 㪫 㪬 㪭 㪮 㪯 㪰 㪱 㪲 㪳 㪴 㪵 㪶 㪷 㪸 㪹 㪺 㪻 㪼 㪽 㪾 㪿 㫀 㫁 㫂 㫃 㫄 㫅 㫆 㫇 㫈 㫉 㫊 㫋 㫌 㫍 㫎 㫏 㫐 㫑 㫒 㫓 㫔 㫕 㫖 㫗 㫘 㫙 㫚 㫛 㫜 㫝 㫞 㫟 㫠 㫡 㫢 㫣 㫤 㫥 㫦 㫧 㫨 㫩 㫪 㫫 㫬 㫭 㫮 㫯 㫰 㫱 㫲 㫳 㫴 㫵 㫶 㫷 㫸 㫹 㫺 㫻 㫼 㫽 㫾 㫿 㬀 㬁 㬂 㬃 㬄 㬅 㬆 㬇 㬈 㬉 㬊 㬋 㬌 㬍 㬎 㬏 㬐 㬑 㬒 㬓 㬔 㬕 㬖 㬗 㬘 㬙 㬚 㬛 㬜 㬝 㬞 㬟 㬠 㬡 㬢 㬣 㬤 㬥 㬦 㬧 㬨 㬩 㬪 㬫 㬬 㬭 㬮 㬯 㬰 㬱 㬲 㬳 㬴 㬵 㬶 㬷 㬸 㬹 㬺 㬻 㬼 㬽 㬾 㬿 㭀 㭁 㭂 㭃 㭄 㭅 㭆 㭇 㭈 㭉 㭊 㭋 㭌 㭍 㭎 㭏 㭐 㭑 㭒 㭓 㭔 㭕 㭖 㭗 㭘 㭙 㭚 㭛 㭜 㭝 㭞 㭟 㭠 㭡 㭢 㭣 㭤 㭥 㭦 㭧 㭨 㭩 㭪 㭫 㭬 㭭 㭮 㭯 㭰 㭱 㭲 㭳 㭴 㭵 㭶 㭷 㭸 㭹 㭺 㭻 㭼 㭽 㭾 㭿 㮀 㮁 㮂 㮃 㮄 㮅 㮆 㮇 㮈 㮉 㮊 㮋 㮌 㮍 㮎 㮏 㮐 㮑 㮒 㮓 㮔 㮕 㮖 㮗 㮘 㮙 㮚 㮛 㮜 㮝 㮞 㮟 㮠 㮡 㮢 㮣 㮤 㮥 㮦 㮧 㮨 㮩 㮪 㮫 㮬 㮭 㮮 㮯 㮰 㮱 㮲 㮳 㮴 㮵 㮶 㮷 㮸 㮹 㮺 㮻 㮼 㮽 㮾 㮿 㯀 㯁 㯂 㯃 㯄 㯅 㯆 㯇 㯈 㯉 㯊 㯋 㯌 㯍 㯎 㯏 㯐 㯑 㯒 㯓 㯔 㯕 㯖 㯗 㯘 㯙 㯚 㯛 㯜 㯝 㯞 㯟 㯠 㯡 㯢 㯣 㯤 㯥 㯦 㯧 㯨 㯩 㯪 㯫 㯬 㯭 㯮 㯯 㯰 㯱 㯲 㯳 㯴 㯵 㯶 㯷 㯸 㯹 㯺 㯻 㯼 㯽 㯾 㯿 㰀 㰁 㰂 㰃 㰄 㰅 㰆 㰇 㰈 㰉 㰊 㰋 㰌 㰍 㰎 㰏 㰐 㰑 㰒 㰓 㰔 㰕 㰖 㰗 㰘 㰙 㰚 㰛 㰜 㰝 㰞 㰟 㰠 㰡 㰢 㰣 㰤 㰥 㰦 㰧 㰨 㰩 㰪 㰫 㰬 㰭 㰮 㰯 㰰 㰱 㰲 㰳 㰴 㰵 㰶 㰷 㰸 㰹 㰺 㰻 㰼 㰽 㰾 㰿 㱀 㱁 㱂 㱃 㱄 㱅 㱆 㱇 㱈 㱉 㱊 㱋 㱌 㱍 㱎 㱏 㱐 㱑 㱒 㱓 㱔 㱕 㱖 㱗 㱘 㱙 㱚 㱛 㱜 㱝 㱞 㱟 㱠 㱡 㱢 㱣 㱤 㱥 㱦 㱧 㱨 㱩 㱪 㱫 㱬 㱭 㱮 㱯 㱰 㱱 㱲 㱳 㱴 㱵 㱶 㱷 㱸 㱹 㱺 㱻 㱼 㱽 㱾 㱿 㲀 㲁 㲂 㲃 㲄 㲅 㲆 㲇 㲈 㲉 㲊 㲋 㲌 㲍 㲎 㲏 㲐 㲑 㲒 㲓 㲔 㲕 㲖 㲗 㲘 㲙 㲚 㲛 㲜 㲝 㲞 㲟 㲠 㲡 㲢 㲣 㲤 㲥 㲦 㲧 㲨 㲩 㲪 㲫 㲬 㲭 㲮 㲯 㲰 㲱 㲲 㲳 㲴 㲵 㲶 㲷 㲸 㲹 㲺 㲻 㲼 㲽 㲾 㲿 㳀 㳁 㳂 㳃 㳄 㳅 㳆 㳇 㳈 㳉 㳊 㳋 㳌 㳍 㳎 㳏 㳐 㳑 㳒 㳓 㳔 㳕 㳖 㳗 㳘 㳙 㳚 㳛 㳜 㳝 㳞 㳟 㳠 㳡 㳢 㳣 㳤 㳥 㳦 㳧 㳨 㳩 㳪 㳫 㳬 㳭 㳮 㳯 㳰 㳱 㳲 㳳 㳴 㳵 㳶 㳷 㳸 㳹 㳺 㳻 㳼 㳽 㳾 㳿 㴀 㴁 㴂 㴃 㴄 㴅 㴆 㴇 㴈 㴉 㴊 㴋 㴌 㴍 㴎 㴏 㴐 㴑 㴒 㴓 㴔 㴕 㴖 㴗 㴘 㴙 㴚 㴛 㴜 㴝 㴞 㴟 㴠 㴡 㴢 㴣 㴤 㴥 㴦 㴧 㴨 㴩 㴪 㴫 㴬 㴭 㴮 㴯 㴰 㴱 㴲 㴳 㴴 㴵 㴶 㴷 㴸 㴹 㴺 㴻 㴼 㴽 㴾 㴿 㵀 㵁 㵂 㵃 㵄 㵅 㵆 㵇 㵈 㵉 㵊 㵋 㵌 㵍 㵎 㵏 㵐 㵑 㵒 㵓 㵔 㵕 㵖 㵗 㵘 㵙 㵚 㵛 㵜 㵝 㵞 㵟 㵠 㵡 㵢 㵣 㵤 㵥 㵦 㵧 㵨 㵩 㵪 㵫 㵬 㵭 㵮 㵯 㵰 㵱 㵲 㵳 㵴 㵵 㵶 㵷 㵸 㵹 㵺 㵻 㵼 㵽 㵾 㵿 㶀 㶁 㶂 㶃 㶄 㶅 㶆 㶇 㶈 㶉 㶊 㶋 㶌 㶍 㶎 㶏 㶐 㶑 㶒 㶓 㶔 㶕 㶖 㶗 㶘 㶙 㶚 㶛 㶜 㶝 㶞 㶟 㶠 㶡 㶢 㶣 㶤 㶥 㶦 㶧 㶨 㶩 㶪 㶫 㶬 㶭 㶮 㶯 㶰 㶱 㶲 㶳 㶴 㶵 㶶 㶷 㶸 㶹 㶺 㶻 㶼 㶽 㶾 㶿 㷀 㷁 㷂 㷃 㷄 㷅 㷆 㷇 㷈 㷉 㷊 㷋 㷌 㷍 㷎 㷏 㷐 㷑 㷒 㷓 㷔 㷕 㷖 㷗 㷘 㷙 㷚 㷛 㷜 㷝 㷞 㷟 㷠 㷡 㷢 㷣 㷤 㷥 㷦 㷧 㷨 㷩 㷪 㷫 㷬 㷭 㷮 㷯 㷰 㷱 㷲 㷳 㷴 㷵 㷶 㷷 㷸 㷹 㷺 㷻 㷼 㷽 㷾 㷿 㸀 㸁 㸂 㸃 㸄 㸅 㸆 㸇 㸈 㸉 㸊 㸋 㸌 㸍 㸎 㸏 㸐 㸑 㸒 㸓 㸔 㸕 㸖 㸗 㸘 㸙 㸚 㸛 㸜 㸝 㸞 㸟 㸠 㸡 㸢 㸣 㸤 㸥 㸦 㸧 㸨 㸩 㸪 㸫 㸬 㸭 㸮 㸯 㸰 㸱 㸲 㸳 㸴 㸵 㸶 㸷 㸸 㸹 㸺 㸻 㸼 㸽 㸾 㸿 㹀 㹁 㹂 㹃 㹄 㹅 㹆 㹇 㹈 㹉 㹊 㹋 㹌 㹍 㹎 㹏 㹐 㹑 㹒 㹓 㹔 㹕 㹖 㹗 㹘 㹙 㹚 㹛 㹜 㹝 㹞 㹟 㹠 㹡 㹢 㹣 㹤 㹥 㹦 㹧 㹨 㹩 㹪 㹫 㹬 㹭 㹮 㹯 㹰 㹱 㹲 㹳 㹴 㹵 㹶 㹷 㹸 㹹 㹺 㹻 㹼 㹽 㹾 㹿 㺀 㺁 㺂 㺃 㺄 㺅 㺆 㺇 㺈 㺉 㺊 㺋 㺌 㺍 㺎 㺏 㺐 㺑 㺒 㺓 㺔 㺕 㺖 㺗 㺘 㺙 㺚 㺛 㺜 㺝 㺞 㺟 㺠 㺡 㺢 㺣 㺤 㺥 㺦 㺧 㺨 㺩 㺪 㺫 㺬 㺭 㺮 㺯 㺰 㺱 㺲 㺳 㺴 㺵 㺶 㺷 㺸 㺹 㺺 㺻 㺼 㺽 㺾 㺿 㻀 㻁 㻂 㻃 㻄 㻅 㻆 㻇 㻈 㻉 㻊 㻋 㻌 㻍 㻎 㻏 㻐 㻑 㻒 㻓 㻔 㻕 㻖 㻗 㻘 㻙 㻚 㻛 㻜 㻝 㻞 㻟 㻠 㻡 㻢 㻣 㻤 㻥 㻦 㻧 㻨 㻩 㻪 㻫 㻬 㻭 㻮 㻯 㻰 㻱 㻲 㻳 㻴 㻵 㻶 㻷 㻸 㻹 㻺 㻻 㻼 㻽 㻾 㻿 㼀 㼁 㼂 㼃 㼄 㼅 㼆 㼇 㼈 㼉 㼊 㼋 㼌 㼍 㼎 㼏 㼐 㼑 㼒 㼓 㼔 㼕 㼖 㼗 㼘 㼙 㼚 㼛 㼜 㼝 㼞 㼟 㼠 㼡 㼢 㼣 㼤 㼥 㼦 㼧 㼨 㼩 㼪 㼫 㼬 㼭 㼮 㼯 㼰 㼱 㼲 㼳 㼴 㼵 㼶 㼷 㼸 㼹 㼺 㼻 㼼 㼽 㼾 㼿 㽀 㽁 㽂 㽃 㽄 㽅 㽆 㽇 㽈 㽉 㽊 㽋 㽌 㽍 㽎 㽏 㽐 㽑 㽒 㽓 㽔 㽕 㽖 㽗 㽘 㽙 㽚 㽛 㽜 㽝 㽞 㽟 㽠 㽡 㽢 㽣 㽤 㽥 㽦 㽧 㽨 㽩 㽪 㽫 㽬 㽭 㽮 㽯 㽰 㽱 㽲 㽳 㽴 㽵 㽶 㽷 㽸 㽹 㽺 㽻 㽼 㽽 㽾 㽿 㿀 㿁 㿂 㿃 㿄 㿅 㿆 㿇 㿈 㿉 㿊 㿋 㿌 㿍 㿎 㿏 㿐 㿑 㿒 㿓 㿔 㿕 㿖 㿗 㿘 㿙 㿚 㿛 㿜 㿝 㿞 㿟 㿠 㿡 㿢 㿣 㿤 㿥 㿦 㿧 㿨 㿩 㿪 㿫 㿬 㿭 㿮 㿯

最日 佛當周昭王二十四年四月八日生 穆王五十二年二月十五日滅度 計入涅槃經三百四十五年始到定王三年 老

子方生（『續高僧傳』卷第二十三 曇無最傳 大正藏 50 634 c）

と言ひ、佛をもつて老子より遙かに以前の人物であることを數字をもつて示している。これによると佛入滅の年代を西紀前九五〇年としていたことが知られる。

又北齊の法上は高句麗の大丞相王高德の問いに答えるなかに

上答略云 佛以姬周昭王二十四年甲寅歲生 十九出家 三十成道 當穆王二十四年癸未之歲 穆王聞西方有化人出便即西入而竟不還 以此爲證 四十九年在世 滅度已來至今齊武平七年丙申 凡經一千四百六十五年（『續高僧傳』

卷第八法上傳 大正藏 50 485 b）

と言つてゐる。この法上説は不審な點があるが、昭王二十四年西紀前一〇二九年に誕生し、西紀前九五〇年即ち穆王五二年をもつて入滅の年としてゐることが知られる。この點、先に掲げた曇無最の説と等しい説であることが知られる。さらに『魏書』の編集者魏收は「釋老志」のなかで

釋迦生時當周莊王九年 春秋魯莊公七年夏四月恒星不見夜明是也

と言ひ、その入滅の年代を記していないが、その誕生の年を西紀前六八七としてゐるから、その入滅の年は西紀前六〇八年と推定することができる。

この外、『像正記』をあげることができる。『像正記』は何人の作になるものか詳かでないが、

依像正記 當前周第十七主平王宜臼四十八年戊午 至今丁巳已一千三百二十三年（『歷代三寶紀』卷第一 所收 大正藏 50 233 a）

と記してゐるのによると、西紀前七二三年に誕生して、西紀前六四二年に入滅したと考えていたことが知られる。

かく佛入滅の年に關する種々な説は、佛の降誕・入滅等の年を決定する上に貴重な資料として使用されてゐたであらうが、これらのなか、新しく正像末三時の思想を受用したシナ佛教徒が、末法時がいつから始まるかと言う極めて實際

的な問題に、解答を與えるに至つた説は決して多くはない。これら多數の説のなかの南岳慧思がその『立誓願文』において『本起經』にもとづきながら、佛降誕の年を甲寅とし、入滅の年を癸酉となし、「我慧思即是末法八十二年」としているのは、法上の説に一致するだけである。

なお、像法に關説する疑偽經典として、『像法決疑經』をあげることができる。この經典は『出三藏記集』<sup>④</sup>にその名を見出すことができないが、五九四年法經等編になる『衆經目錄』等に、その名を列ねている。従つてこの經典は、僧祐の『出三藏記集』編集以後『法經錄』編集に先立つて編纂されたもので、南北朝時代の末期、あるいはそれに接近する隋初に成立をみるに至つたものと推定することができる。この『像法決疑經』には像法時における道俗の造惡と法寶の衰頹とが記述されている。そこには「善法漸衰」、「破滅我法」、「速滅我法」、「輕賤三寶」、「令法穢濁」——つまり法寶の衰頹について記述している。この像法時中行われる造惡——つまり像法時の相については、後に指摘するように『法滅盡經』の法滅盡の相に關する記事を繼承していると思われる點を持つてゐる。従つてその詳説については後にゆずりたいと思う。

このように僧祐や慧皎が現實の今の時を像法と感じとつた感じ方と、疑偽經典の編纂者が感じとつた現實の今に對する感じ方との間に距離を認めざるを得ない。この距離がなによつて生じたかと言うことは、疑偽經典がいつ、どこで、誰れによつて編纂されたのか不明であるから、一概に時代のズレとしてかたづけられない。經錄の編纂とか、高僧の傳歷の集大成と言つた仕事に従事した彼等の志向する視野・感覺と、その時代の佛教界の現狀に即應しつつ、それに適應した教化に目標をおいた、疑偽經典作者の志向する視野・感覺の相違が、兩者の間に距離をもたらすに至つたのである。

④ 釋僧叡は『大智釋論序』において、「天竺傳云」として「像正末微馬鳴龍樹 道學之門其淪滑溺喪矣」（『出三藏記集』卷第十

大正藏 55 (70 a) という一文を引用している。この『天竺傳』とはいかなるものか詳かでないが、龍樹をもつて「像法之末」の出生とは明記していない。

- ② 僧叙が正法像法の二時を各五百年と規定した根據となると思われるものとして、次の二經典をあげることができる。正法五百年については、東晉隆安二年（三九八）僧伽提婆譯『中阿含經』卷第二十八「瞿曇彌經」に「正法當住千年 今失五百歲 餘有五百年」（大正藏 1 607 b）と言い、又正法・像法ともに五百年とするものに、西晉永康元年（三〇〇）竺法護譯『賢劫經』卷第七「千佛興立品」の「正法存立五百歲 像法存立亦五百歲」（大正藏 14 50 c）をあげることができる。

- ③ 蕭齊（477—501）曇景譯とされる『摩訶摩耶經』卷下には、佛入滅五百年をもつて「正法於此便就滅盡」（大正藏 12 1013 c）と言い、又千五百年をもつて「於是佛法而滅盡也」（大正藏 12 1014 a）と言い、又高齊那連提耶舍譯『大方等大集經』卷第五十六月藏分にも、正法五百年の説をかかげている。しかしこれらの經典は僧叙よりも後世においてシナにあらわれた經典である。

僧叙よりも時代をくだつた梁の武帝（502—549）は、正法末とか、像法初とか言わないで——つまりこれらの異説をいかに處理したのかわからないが、『發菩提心因緣』のなかで「敬禮興正法馬鳴菩薩 歸命興像法龍樹菩薩」（吉藏『百論疏』卷上之上大正藏 42 233 a）と言ひ、正法末、像法末の區別をしていないのである。

- ④ 慧皎は『高僧傳』卷第三、譯經篇を閉るにあつて、「至若龍樹馬鳴婆藪盤豆 則於方等深經領括樞要 源發般若流貫雙林 雖曰化洽遼隆而亦俱得其性 故令三寶載傳法輪未絕 是以五百年中猶稱正法在世」（大正藏 20 325 b）と言うように、像法時の惡條件を克服して、正法時の如く佛教を正道に歸せしめた龍樹等の功績をたたえている。

- ⑤ 涼州釋道朗も亦、『大涅槃經序』において、「千載像教之末 雖有此經 人情薄淡無心敬信 遂使群邪競辯曠塞玄路 當知遺法將滅之相」（『出三藏記集』卷第八 大正藏 55 60 a）と、遺教の弘傳をさまたげるものとしての機を指摘している。

- ⑥ 吉藏はその著『三論玄義』の「折毘曇」の下に「第四守小筌 夫爲末識源者示之以流 令尋流以得源 未見月者示之以指 令因指以得月 窮流則唯一源 亡指則但是一月 蓋是如來說小之意也。而毘曇之徒 執固小宗不趣大道 守筌喪實」（大正藏 54 3 a）と言つているが、「守筌」とか、「指月」の譬など、曇影の『中論序』の表現によく似ていることが指摘しうる。

- ⑦ 慧義が後五百年において多く有相を説くと言つているが、吉藏が『思益梵天所問經』卷第二四諦品の文意（大正藏 15 41c, 42 a）によつて、「思益經云 於未來世有惡比丘 說有相法得成聖道 佛垂此勸懸誠將來」（『三論玄義』大正藏 45 2c-3c）と言ひているのと關連が認められる。

- ⑧『出三藏記集』卷第五におさめられる「新集安公疑經錄」(『道』安法師造)において釋道安は「金匱玉石同鍼 卞和爲之懷恥 安敢預學次 見涇渭雜流龍蛇並進 豈不恥之 今列意謂非佛經者如左」(大正藏 53 38 b)と言ひ、疑經の編纂されることを憂いながらも、そこには像法時と言ひ意識を見出すことができない。この點、釋道安と僧祐との時間的距離がくつきり描出される。

- ⑨『高僧傳』卷第六「釋道融傳」に、「像運再興融之力也」(大正藏 50 363 c)

『出三藏記集序』において僧祐は、「僧伽」提婆(婆)「鳩摩羅」什舉其宏綱「道」安「慧」遠振其奧領 渭濱務逍遙之集 廬岳結殷之臺 像法得人於斯爲盛」(大正藏 55 1 a)

又謝靈運は『廬山慧遠法師誄』を撰し、そのなかに「可謂五百年之季 劬舍衛之風 廬山之峴府 傳靈鷲之音 洋洋乎未曾聞也」と言ひ、像法五百年代に慧遠のみちびいた廬山における佛法の興隆をたたえている。

- ⑪望月信亨博士『佛教大年表』序論 5

緬甸所傳と一致することが望月博士によって指摘されている。(['佛教大年表』5)

- ⑬『歷代三寶紀』卷第七に「計從義熙元年太歲乙巳至今開皇十七年歲次丁巳 便成一千六百八十一載矣」(大正藏 47 71 b)と記述しているが、義熙元乙巳(405)から開皇十七年丁巳(587)の間は一九二年あり、これに佛入滅後の一四九七年を加えると一六八九年となるから、費長房の計算に八年の誤算があると言ふことができる。

なお、佛滅後一四九七年と言ふのは、義熙元年までではなく、義熙六年三月に當ることを足立喜六氏が指摘している。(['法顯傳』・中亞・印度・南海紀行の研究—207)

- ⑭望月博士『佛教大年表』序論 2

- ⑮同右 3

- ⑯望月博士は西紀前四八二年は、佛陀伽耶碑文第一の西紀前四八一年説と、わづか一年の差であることを指摘している。(['佛教大年表』3)

- ⑰吉岡義豊教授は「魏明帝の時の佛道論争ということ自體があやしい傳説ではあるまいか。このことは佛教側のものにだけ記録せられてゐるのも信用度を弱める原因であるし、ずつと後に書かれたと見られる漢法本内傳というような書物——隋末か唐初武德年間ごろの佛教徒の作爲に成るものではないかと考えられる——が、この時の論争の重要資料として出されているのも納得できない」(['道教と佛教』第一 74)と言ふ、この論争の事實を否定している。

- ⑱法上は周昭王の二十四年 (B. C 1029) を甲寅歲となしているが、甲寅でなく壬子歲であり、又穆王二十四年 (B. C 978) を甲

つて釋尊の三十歲成道の年としているが、穆王二十四年は釋尊の五十二歲にあたるのだから、成道の年を三十歲とするならば、穆王二年 (B.C 1,000) となすべきであろう。さらに武平七年 (576) より佛入滅の年 (B.C 950) を逆算すると、法上の計算に六十年の不足が指摘されるであらう。

⑲ 『像法決疑經』の最後の部分に「汝好受持慎莫忘失」と言っているのは、第五世紀の前半において一時的に漢字譯をみるに至った『觀佛三昧海經』・『禪秘要法經』など多種多様の諸觀經と形式的類似性をもつことをあらわすものである。

⑳ 『衆經目錄』卷第二「衆經疑惑」二十部二十九卷のなかに「像法決疑經 二卷」を録し (大正藏 55 126 b)・又六〇三年彥綜編『衆經目錄』卷第四「疑偽」(名雖似正、義涉人造)二百九部四九一卷中にこの經名(二卷)を録し(大正藏 55 172 c)・明佐編の『大周刊定衆經目錄』卷第十五「偽經目錄」中にこの經名(一卷)を録し(大正藏 55 472 b)・智昇編の『開元釋教錄』卷第十八「疑惑再詳錄」中にこの經名(一卷)を録している。(大正藏 55 675 b)

なおこの經に對して『新像法決疑經 一卷』が「明佐錄」卷第十五 (大正藏 55 443 b)・「智昇錄」卷第十八 (大正藏 55 677 c)にその名を列ねている。注目すべきことは『法經錄』・『彥經錄』において二卷とされていた『像法決疑經』が「明佐錄」・「智昇錄」において一卷とされている點である。現行の『日本大藏經』本及び『正倉院聖語藏』本はとも一卷本である。

### (Ⅲ)

梁時代にいたるとかの『出三藏記集』の撰者である僧祐は『釋迦譜』を編し、その卷第五 (大正藏 50 88 a-c) に劉宋求那跋陀羅の譯出になる『雜阿含經』にもとづいた「釋迦法滅盡緣起」と『法滅盡經』によつた「釋迦法滅盡相記」とを収めるにいたつた。同じく『經律異相』の撰者であり、僧祐の弟子である寶唱も亦、その卷第六 (大正藏 53 36c-32a) 「現涅槃後事佛部法滅盡條」に僧祐と同じくこれらの二經を引用するにいたつた。このことは法滅盡に對する關心のあらわれを示すものである。いくら法滅盡を説く經典が傳譯<sup>①</sup>されていたとしても、そうしたことにシナの佛教徒が關心を拂わない限り、シナにおける佛教の展開の上にあらわれてこなかつたであらう。即ち經典に説かれることが現實の事實となつているとか、なりつつあるとか、それに近い狀態を呈しているとか、と言うことで始めてその經典に對する關心



か昂るものである。否佛教教團の現狀が逆に經典の所説に對する關心をたかめるものである。<sup>(2)</sup>ともかく法滅盡の思想をとりあげると言うことは、この時代の佛教界の現狀と密接な關連をもつものである。しかし今はそうした歴史的背景とのつながりに關する詮索を別の機會にゆずり、前節のかわりに指摘しておいた『像法決疑經』と『法滅盡經』とに説かれる法滅盡相について比較對照をこころみたいと思う。もとより『像法決疑經』は法滅盡の具體相を説くのが主たる目的とはしていないが、一經の主題である布施を強調<sup>③</sup>するために、特に法滅盡の相を説き、その必要性を力説するまでのことである。この經典の編纂者自身が經の最後の部分において、この經典の別名を示して「亦名濟孤獨」といつていることによつても首肯されるであらう。しからば、この經典は『法滅盡經』の法滅盡相をどのように繼承しているであらうか。

法滅盡經 (釋迦譜「所引」)

——大正藏 50 83 c ~ 84 a

像法決疑經

——大正藏 85

(我) (後) (濁惡)  
吾般泥洹 法欲滅時 五逆濁世魔  
道興盛 諸魔沙門 壞亂吾道 (I)

世尊如來去世後 (中略) 於未來世中像法  
之時 善法漸衰惡轉熾盛 (1335 c ~ 1336 a)  
善男子我滅度已千年後 惡法漸興 (1337 b)

著俗衣裳<sup>(飾)</sup>樂好娼婆 五色之服  
飲酒炙肉殺生貪味 (II)

未來世中我弟子 樂好衣服 (1336 b)  
飲酒醉亂歌舞作樂 (1337 c)  
惡比丘亦復持律 於毘尼藏不達深義 便作  
是言 毘尼藏中佛聽食肉 (1336 c)

	<p>貪嗜美味 (1336 b)</p>
<p>無有慈心更相憎嫉 (Ⅲ)</p>	<p>不修慈心 專行恚怒 見他作善 諍共譏嫌 (1336 b) 諸惡比丘爲名利故迭相毀訾 (1336 c)</p>
<p>時有菩薩精進修德 一切敬待人所宗向 教化平等憐貧念老 救育窮厄恒以經 像 令人奉事作諸福德 志性溫 善不侵害人 損身濟物不自惜 己 忍辱仁和 (Ⅳ)</p>	<p>若見布施貧窮乞人 復生瞋恚 作如是念 (1336 b) 我於處處經中說布施者 欲令出家在家人修慈悲心 布施貧窮孤老乃至餓狗 (1336 a) 善男子 不行施者則戒不淳 戒不淳故則無慈悲心 無慈悲者則不能忍 (1336 b)</p>
<p>設有是人衆魔比丘咸共嫉之 誹謗 揚惡擯黜驅遣不令得往 自共於後 不修道德 (Ⅴ)</p>	<p>出家之人何用布施 但修禪定智慧之業 何用紛動無益之事務 (1336 b)</p>
<p>寺廟空荒不復修理 轉轉毀壞 (就) (Ⅵ)</p>	<p>復有衆生見他舊寺塔廟形像及以經典破落毀壞 不肯修治 便作是言 非我先崇所造 何用治爲 我寧更自造立新者 善男子一切衆生造立新者 不如修故其福甚多 (1336 a) 從是一切道俗競造塔寺遍滿世間 塔廟形像處 處皆有 (中略) 頽落毀壞無人治理 (1337 b)</p>

但貪財物積聚不散 不作福德 (VII)

貪求利益 慳貪積聚 (1336 b)  
千一百年後 諸比丘比丘尼遍閻浮提處處充滿 多  
求財物專行非法 多畜八種不淨之物 (1337 b)  
但求名聞 傾家財物以用布施 及見貧窮孤獨  
呵罵驅出不濟一毫 如此衆生名爲顛倒作善  
癡狂修福名爲不正作善 (1336 a)

販賣奴婢耕田種植 (VIII)

或復市肆販賣自活 或復涉路商賈 (1337 b-c)  
佛像經書幡花賣與他人用活妻子 (1337c-1338 a)

焚燒山林 傷害衆生無有慈心

奴爲比丘婢爲比丘尼 無有道德 (IX)

未來世中一切俗官不信罪福 稅衆僧物 或稅  
畜生穀米乃至一毫之物 或驅使三寶奴婢 或  
乘三寶牛馬 (1337 b)

(妹)  
姪洿濁亂男女不別 令道薄淡皆由

斯輩 或避縣官依倚吾道 求作比

丘不修戒律 月半月盡誑名講戒 厭

倦懈怠不欲聽聞 抄略前後不肯

盡說終不誦讀 設有讀者不識字

句爲強言是 (X)

未來世中諸惡比丘不解我意 各執己見送相是非破滅我  
法 諸惡比丘亦復在座演說經法不達我深意 隨文  
取義違背實相無上眞法 口常自歎我所說義

應著佛意 (1336 c)

諸惡比丘或有修福不依經論 自逐己見以非爲是  
 不能分別是邪是正 遍向道俗作如是言 我能  
 知是 我能見是 當知此人速滅我法 (1336 c)

不謬明者貢高求名 噓天推歩以爲

榮貴望人供養

諸魔比丘命終之後 精神當墮無澤

地獄五逆罪中 餓鬼畜生靡不歷

過恒沙劫罪竟乃出 生在邊國無三寶

處 (X)

〔『法滅盡經』に附したバリエーションは『經律異相』所引の文による〕

作是念者是魔眷屬 其人命終墮大地獄 經歷  
 受苦 從地獄出墮餓鬼中受大苦惱 從餓鬼出  
 五百生身墮在狗中 從狗出已五百世中常生貧  
 賤常患飢窮種種諸苦 (1336 b)

この對照表は、『法滅盡經』の前半の部分に相當すると思われる『像法決疑經』の文を拾い、配列して比較したものであり、この比較對照をとおして、少くとも『像法決疑經』の撰者自身がもつていた像法觀をさぐらんとする意圖よりなされたものである。

兩經の比較對照によると『像法決疑經』は「布施以爲初首」(大正藏85) (1336 b) と言うように布施を強調する經典であるが、そのなかに說かれる法滅盡の相に關する限り、おおむね『法滅盡經』の前經の前半の說を繼承して、これを復說・布衍しているとも見られる。このなか『像法決疑經』には「我滅度已千年後」とか「千百年後」とか言うように、佛滅度後

の年數を明記しているが、この點「吾般泥洹 法欲滅時」と言うように佛滅度後の年數を明記しなかつた『法滅盡經』に相違する。従つてここに示される佛滅度後の年數は、あきらかに像法時をあらわしたものと見えよう。この點『摩訶摩耶經』や『大方等大集經』月藏分に説く正法時五百年、像法時千年の説を前提としているものと推測される。ともかく『像法決疑經』の撰者は、像法時の相をあらわすのに『法滅盡經』の法滅盡の相をもつてしたのである。つまりこの經典の編纂者は、當時の佛教教團の内外において見出される現狀にもとづいて、現今像法時こそ法滅盡の時であることを見とつたと言ひ得るであらう。

このような『法滅盡經』の影響のもとに撰述された疑經の用例として、今一つ『最妙勝定經』<sup>①</sup>をあげて置きたいと思う。この經典は『像法決疑經』の場合とおなじく『出三藏記集』にその經名を見出すことができないが、法經等編になる『衆經目錄』<sup>⑤</sup>等にその名を列ねていたのである。

夙に關口教授も指摘されてゐるように、『最妙勝定經』は、南北朝時代に盛に行われた有無の二諦に關する論争に對し、痛烈な諷刺を試み、又いかなる重逆罪も禪定の功によつて除滅されることを説いている。この禪定を強調するこの經典がなほ故に『法滅盡經』に説き示されるような法滅盡の相を記述しなければならなかつたのであらうか。この經典を受持するものは佛入滅後のいかなる時代においても、阿難及び諸天帝釋によつて擁護されることを説くために佛入滅後を「滅度之後八十年中」、「三百年時後」、「三百年後五百年前」、「五百年後八百年前」、「八百年後千年之前」「千年之後三百年中」の六期にわかも、正法が漸次衰頹し教團及び社會が腐敗してゆく様相を説き示すために是非法滅盡の相を記述しなければならなかつたであらうし、又この經典の撰者が直面している南北朝時代の教團の内部事情や社會情勢を、もつともよくあらわしている『法滅盡經』に基ずきながら製作したのであらう。今その比較對照を左に掲げておこうと思ふ。

法藏盡經	I	II	III	IV
三百年後 五百年前	我諸弟子 漸 着惡法		心懷嫉妬	
五百年後 八百年前	我諸弟子 習學 惡法	我諸弟子 着俗 衣服 飲酒食肉 長養 四大		
八百後 千年前		着新色衣 亦如 淫女		
千年後 千三百年前		浩浩亂哉 我諸弟子 着俗衣服 如木 頭幡 無有威德 自衣見之 不生恭敬 亦如屠兒 飲酒食肉 如舁陀羅	無慈悲心	爾時多有白衣 若男若女 持戒淨行 不食 酒肉 呵責比丘 汝大德 出家之人 心無 慈悲 多作爾許 不如法事 我觀智者 亦 如屠者

V	VI	VII
		畜養牛羊 猫狸 驢馬 積集穀米
		聚積穀米 金銀 七寶
比丘聞已 競共打罵 自相謂之 如來在時 不聽我等 飲酒食肉 白衣去後 共相謂言 今我解者 如佛口說 或說邪言 倚語 無 義之語 亂言 倚語 以作義語 亦如盲人 指天上日 若大若少 若寬若狹 亦如聾人 自言 我聞天上說法之音 有諸群盲 集共 住聚聽 各各唱言 我見日月 若大若少 此諸比丘 亦復如是 世有文殊 大迦葉等 現入其中 競共打罵 驅逐令出 不令得住	我諸弟子 如失國王 如鳥無翼 塔寺空荒 無人料理 設有形像 幡花寶蓋 如破軍資 鳩雀猪羊 競共入中 如是比丘 自住屋舍 塗淨妙好 修行經說	猶如群賊 劫奪良善 心貪利養 無有厭足 ……有頭陀者 多不如法 常遊聚落 不 在山林 塚間樹下 心恒作念 闕求利養

名 多貪財物 無厭無足……詣白衣舍  
勸化白衣 多取利養

VIII

與國王子 大臣  
長者 而爲親友  
通致使命 耕田  
種殖

IX

養盲奴婢

X

雖有師徒 如惡狂賊 貪姪無度 不避尊卑  
當爾之時 十二部經 沈沒於地 不復讀誦  
我諸弟子 習學兵法 畫法 凜法 木法 騎  
法 師法 基法 歌法 哭法 稍法 射法  
走馬之法 習學如是邪法

吾減度後 一切比丘 取我十二部經 競共  
讀誦 以上着中 以中着下 以下着上 中  
着前後 非義言語 義言非語 亦如外道



				各言我是 當爾之時 十二部經 雖行於世 無有德 設有讀誦 無有一人 得四沙門果
XI				死入惡道 無殃數劫 生爲畜生 飢餓困苦 負重而行

『法滅盡經』に用いたⅠ、Ⅱ、Ⅲ、等の番號は、先に掲げた『像法決疑經』と比較對照したところに施したものである。經文を引用するかわりに番號をもつてした。

この比較對照によつても知られるように、『法滅盡經』ともつとも密接な關係をもつ部分は、佛入滅後「千年之後三百年中」と言われる第六期であり、この時期こそ『最妙勝定經』の撰者が直面した時代であつたことを、容易に推量することができる。さて佛入滅後を六期に分けると言うこと自體、この經典の特徴であるが、しかも一時期の年數を等分していいことも珍らしい。このなか、「滅度之後八十年中」と言うのは、鳩摩羅什譯『仁王般若波羅蜜護國經』卷下囑累品に

佛告波斯匿王 我誠勅汝等 吾滅度後 八十年 八百年 八千年中 無佛無法無僧 (大正藏 9)

と言つてゐる、八十を基數する經典に合致するものであり、又「三百年時後」と言うように三百年で區切りをつけてゐるのは、失譯『佛使比丘迦旃延說法沒盡偈百二十章』に、

三百歲多解脫 三百歲間聞戒定 三百歲修佛寺 入千年責怨害 (大正藏 26)

と言つてゐる三百を基數とするものであることが注目をひく。かく佛入滅後における時期を六期に區分したその基數は如上の經典によつたことが知られるであらう。

この外、法滅について言及する疑偽經典に『佛說決罪福經』<sup>⑤</sup>卷上に

佛告慧法 如汝無異 若有明師教戒男女 宣佛正法教戒人民 習學者衆 衆共誹之 或憎嫉之 今佛法衰落正教隱

弊 而無長益 是佛法中大魔令法毀壞 (大正藏<sup>85</sup> 1329 a)

と言う文があつて、佛入滅後において展開される五亂世において、大魔<sup>④</sup>のために正教が毀壞されることを記述している。さらに北魏正光二年(521)の寫經である『護身命經』にも

佛告阿難 善信女等久生於世 未聞佛時 未聞法時 爲怨師所怪 隨世因緣或毀滅正法 或破塔寺 或殺真人 或

負三尊財物 或殺父母 或犯衆怨 (大正藏<sup>85</sup> 1329 c)

と云うように、正法の毀滅及び法滅の相を記述しているのである。

かく法滅に關する記述を南北朝時代に撰述された疑偽經典の上に見出したのであるが、このことは當時代の佛教教團の内部事情、社會の情勢などが、そうした法滅の相を露呈していたため、かかる現狀を克服・超克する道を佛所説として説示したことを物語るものである。

さらに佛滅後における五亂を説く偽疑經典として『大五濁經』と『佛說決罪福經』とをあげることができる。その前者は『開元釋教目錄』卷第十八によると、

五濁惡世經一卷 又有大五濁經應卽此是 (大正藏<sup>55</sup> 675 c)

五濁經一卷 又有小五濁經應此經是 (大正藏<sup>55</sup> 676 a)

と指摘しているのによると、現今『法苑珠林』卷第九十八 (大正藏<sup>53</sup> 1005 c) におさめられている『大五濁經』の一説は『五濁惡世經』の一説であることが知られる。この『五濁惡世經』及び『五濁經』の名は、ともに法經等撰にかかる『衆經目錄』<sup>⑥</sup>等に列記されている經典で、南北朝末期・隋初に成立したものであることが知られる。この二つの經典のなか、

『大五濁經』には

佛涅槃後當有五亂。一者當來比丘從白衣學法 世之一亂。二者白衣上坐比丘處下 世之二亂。三者比丘說法不行承受 白衣說法以爲無上 世之三亂。四者魔家比丘自生現在 於世間以爲眞道諦 佛法正典自爲不明 詐僞爲信 世之四亂。五者當來比丘畜養妻子奴僕治生 但共諍訟不承佛說 世之五亂。今時屢見無識白衣觸事不閑 詐爲知法房室不捨然爲師範 愚癡俗人以用指南 虛棄功夫終勸無益 未來世猶不免獄 故智度論云 有其盲人 自不見道妄言見道 引他五百盲人 並墮糞坑 自處長津焉能救溺 (大正藏83 1005c) と言ふように五亂を説いている。この五亂はすべて佛法そのものに關するものでなく、佛法にかかわる比丘、在俗者らが佛法の流傳上に顛倒の相があらわれ(前三者)、許し難い不法の行われる(後二者) ことを指摘したのであり、まったく法滅の具體相を説くものとして、法滅思想と密接な關係をもつことが推量される。

さらに罪福の因果應報を説く『佛說決罪福經』の卷上に

世尊佛泥洹後當五亂世 一者人民亂 二者王道亂 三者鬼神亂 四者人心憂怖亂 五者道法亂 (大正藏83 1328c) と、佛入滅の後に展開される五亂世の名をかかげ、さらに續いてかかる五亂世における四部弟子について

當爾之時四輩弟子用法 云何能獲度世不 佛告慧法 當爾之時四部弟子 皆志弱戒羸 不守根門放恣六情 散心亂意難學外經 口腹辭煩 心穢行貪競求華名 色色相遂 富富相從 澄澄行安 心不存道口說雜語 衆欲迷心衆熊自隨 言行相違 死詣太山宮 罪福已定 將欲自悔不肯聽之 入三塗者衆 獲人者少 (同左) と言ふように、「入三塗者多」としている。さらに卷下に

佛言 末世奉道人戒持律者少 慢法者多 五亂之世與福大難多有魔事 大福有三難 何等三 一者發意欲作沙門難 二者欲立塔寺難 三者欲無極大施繫遮等難 是爲三難 是三事中多有魔事 (大正藏83 1331c) と言ひ、佛入滅後の五亂世を末世と表現し、末世なるが故に福を行ずるにも魔という障礙のつきまとうことを指摘している。福を行じ罪をのぞこうとするものにとつて、實になげかわしい現實——末世なることを意識せしむる。

このように南北朝末期、おそらくとも隋初に成立した疑偽經典のなか、經名自身に像法を標榜する『像法決疑經』を始め、『最妙勝定經』や『佛說決罪福經』等、すべて法滅の相に關説しないものはないのである。このことは、當時の疑偽經典編纂者たちの教團内部の現狀に對するたえざる注視は、ついに現實の世を像法の世と判じ、亦佛滅後千年を既に經過した時代という意識を一層たかめたことであつた。ここに像法の世と言ひ、佛入滅後千年を經過した時代と言ひ、五濁の世と言ひ、その表現をこそ異にするが、すべて現實を法滅の時代とつけとつていたことが知られる。しかし法滅の相を露呈しつつある佛教教團人に對して、かかる時代であるが故に特に實踐すべき修行を強調することによつて、この危機をのりこえんことを意圖して、疑偽經典の編纂にあつた編纂者たちの、傳道・護法に對する熱烈な息吹を感じとることが出来るのである。

① 『法滅盡經』の傳譯などについては、撫尾正信氏が『法滅盡經について』（『佐賀龍谷論叢』創卷號所收）のなかで詳しく論じている。

② 僧祐は『釋迦譜』卷第五、「釋迦法滅盡相記」を結ぶにあつて、

祐定以方等固知三寶常住 常住之法理無興滅 興滅之來乃世緣業耳 晨離西隱不害千光之恒明也  
と、みづからの法滅觀を記述しているが、それによると法自身には興滅がないが、「世緣業」によつて法の興滅のあることを指摘している。かかる「世緣業」が經典所説の法滅盡相に關心を拂わすのである。

③ 「善男子 我念成佛皆因曠劫行檀那布施 濟濟貧窮厄衆生 十方諸佛亦從布施而得成佛 是故我於處處經中說六波羅蜜皆從布施以爲初首」（大正藏 85 1336 b）

「善男子 此布施法門 三世諸佛所共敬重 是故四攝法中財攝最勝」（大正藏 85 1336 b-c）  
「當爾之時悲心布施貧窮孤老一切苦厄乃至蟻子其福最勝 善男子我若廣說布施 孤窮病苦功德窮劫不盡 涅槃時至爲汝略說」（大正藏 85 1338 a）

「布施時 不觀福田及非福田 若見貧苦衆生悉皆施與 行布施時應作是觀 不見受者 不見施者 財物亦爾 三事俱空平等無著 何以故 一切諸法無我我所行施之時 不望現報 不望未來人天樂 但爲衆生求大菩提 爲欲安樂無量衆生故而行布施 爲欲

攝取諸惡衆生 令善法而行布施」(大正藏 85.1338 b)

と言っているのによつて、この『像法決疑經』が布施を説く經典であることが知られるであらう。

- ④ 旅順博物館所藏の『最妙定勝經』一卷(敦煌出土本)を開口慈光教授がその全文とその解題を『石井教授濟曆記念佛教論攷』に發表している。

- ⑤ 『衆經目錄』卷第二「衆經疑惑」二十九部三十一卷のなかに「最妙勝定經」一卷を録し(大正藏 55.138 a)を録し、又彦棕編『衆經目錄』卷第四「疑偽」二百九部四九一卷中にこの經名(一卷)(大正藏 53.173 a)を録し、靜泰撰『衆經目錄』卷第四「衆經疑惑」二十九部三十一卷中に經名出し(大正藏 55.212 a)、明倫編の『大周刊定衆經目錄』卷第十一「大小乘失譯經」四百二十四部六百三十六卷の中にこの經典を入れている外、「同」卷第十三「見定流行入藏錄卷上」のなかにおさめている(大正藏 55.465 b)。智昇編『開元釋教錄』卷第十八「疑惑再詳錄」にこの經名を出し、「與最妙初教經文勢相似 一眞一偽亦將未可」と割註をほどこし、さらに同卷に「右阿含經下八十六部百四十一卷 隋開皇十四年勅沙門法經等所撰衆經錄云 並名號乖眞或首掠金言 而未申謠讖 或初論世衛後託法詞 或引陰吉凶 或明神鬼禍福 諸如此比偽妄灼然 分宜秘寢以救世患」(大正藏 55.676 c)と言ひ、さらに同卷第二十には「淨度經下十部一十五卷 並是古舊錄中僞疑之經 周錄雖編入正文理並涉人謀故此錄中除之不載」と言つているが、この十部十五卷中にこの經典が含まれているから特に入藏からはずれたことが知られる。

- ⑥ 『燉煌出土「最妙勝定經」考』(『石井教授濟曆記念佛教論攷』——『淨土學』第十二・三輯——156~170)

- ⑦ 百年にずくに區切る經典に、「阿難七夢經」(入滅後七百年までを七等分——大正藏 14.756)『摩訶摩耶經』(大正藏 12.1003 b-c)『禪秘要法經』(大正藏 15.269 b-c)をあげることができる。その他「仁王經」の八十、八百、八千年説、『阿難七夢經』の三百年説等をあげることができる。

- ⑧ 『出三藏記集』卷第五、新集疑經偽撰雜錄第三に、「比丘應供法行經」一卷以下十二部の經名を列記するなか、その第四番目に『決定罪福經』一卷(大正藏 55.39 a)を出している。これら十二部の經典について、「右十二部經記 或義理乖背 或文偈淺鄙 故人疑錄 庶耘蕪穢以顯法實」(同上)と云つている。法經等撰『衆經目錄』卷第四、「衆經疑惑」のなかに『決罪福經』一卷をあげ「一名惠法經」と割註をほどこしている。(大正藏 55.138 a)

- ⑨ 魔について梁代の涅槃宗學匠は『大般涅槃經集解』卷第十七(分邪正品)(大正藏 37.444 c)において、僧亮は「若具四顛倒即四魔也」と言い、僧宗は「四魔者 魔經 魔律 魔師及魔弟子也」と言い、又さらに魔は形亂と説亂の二事をもつて法を亂すことを説いている。

- ⑩ 『衆經目錄』卷第二に、衆經僞妄として八十部二百十七卷をあげるなか、『五濁惡世經』一卷（大正藏 55 127 a）をあげ、又『同』卷第四 衆經疑惑のなかに『五濁經』一卷（大正藏 55 138 a）をあげている。

〔文部省科學研究費による總合研究の成果の一部である〕